تقديم وإشراف
الفقيه المحقق الشيخ جعفر السبحاني

غاية الوصول وإيضاح السبل

في شرح مختصر منتهى السؤل والأمل لابن الحاجب

تأليف
الحسن بن يوسف بن المطهر
المعروف بالعلامة الحلي (رض)
(٦٤٨-٧٢٦هـ)

الجزء الثاني

تحقيق وتعليق
الشيخ آمد دلفي پور

منشورات
مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

غاية الوصول

وإيضاح السبل

٢

تقديم وإشراف
الفقيه المحقّق الشيخ جعفر السبحاني

غاية الوصول وإيضاح السبل

في شرح مختصر منتهى السؤل والأمل
لابن الحاجب

تأليف
الحسن بن يوسف بن المطهر
المعروف بالعلّامة الحلّي
(٦٤٨ـ٧٢٦هـ)

الجزء الثاني

تحقيق وتعليق
الشيخ آ. مرداني پور
النعماني

العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، ٦٤٨ ـ ٧٢٦ ق.
غاية الوصول وإيضاح السبل في شرح مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل ج ٢ / لابن الحاجب ؛ تأليف الحسن بن يوسف بن المطهر المعروف بالعلامة الحلي، تحقيق وتعليق: آ. مرداني پور ؛ تقديم وإشراف جعفر السبحاني . ـ قم: مؤسسة الإمام الصّادق عليه السلام، ١٤٣٢ ق. = ١٣٩٠.
٢ ج.
ISBN : 978 - 964 - 357 - 343 - 0 (دورة)
ISBN: 978 - 964 - 357 - 344 - 7 (ج. ١)
ISBN:978 - 964 - 357 - 345 - 4 (ج. ٢)
أُنجزت الفهرسة طبقاً لمعلومات فيبا .
١ ـ ابن الحاجب، عثمان بن عمر، ٥٧٠ ـ ٦٤٦ ق. مختصر منتهى السؤل والأمل ـ ـ نقد وتفسير.
٢. أُصول الفقه ـ ـ القرن ٧ ق. الف. مرداني پور، ١٣٤٠ هـ. ش ـ المحقق. ب. السبحاني التبريزي، جعفر، ١٣٤٧ ق ـ. المشرف. ج. مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام. د. العنوان. هـ. عنوان: مختصر منتهى السؤل والأمل. شرح.
BP ١٥٥/٨/ ٢الف٢م٨٠٢٦ ١٣٩٠ ٢٩٧/٣١١

اسم الكتاب: .... غاية الوصول وإيضاح السبل
الجزء: .... الجزء الثاني
المؤلـف: .... العلّامة الحلّي
تقديم وإشـراف: .... الفقيه المحقّق الشيخ جعفر السبحاني
المحقّـق: .... الشيخ آ. مرداني پور
الطبعـة: .... الأُولىٰ ـ ١٤٣٢ هـ
المطبعـة: .... مؤسسة الإمام الصّادق عليه السلام
الكمّيّـة: .... ١١٠٠ نسخة
الناشـر: .... مؤسسة الإمام الصّادق عليه السلام
الصف والإخراج الفني: ..... مؤسسة الإمام الصّادق عليه السلام ـ السيد محسن البطاط
تسلسل النشر: ٦٦٥ تسلسل الطبعة الأُولى: ٣٨٢

توزيع: مكتبة التوحيد
ايران ـ قم ؛ ساحة الشهداء
☎ ٧٧٤٥٤٥٧ ـ ٢٩٢٥١٥٢
البريد الإلكتروني: imamsadeq@gmail.com
العنوان في شبكة المعلومات : www.imamsadeq.org

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف بريته وخاتم رسله محمد وآله الطاهرين.

أمّا بعد:

فإنّ علم الأُصول من المبادئ الّتي تدور عليها رحى الاستنباط، فمن أنكره فإنّما ينكره بلسانه وقلبه مطمئن بالإيمان به.

إنّ المستنبط مالم تثبت عنده حجّية ظواهر الكتاب خصوصاً بعد تخصيصها وتقييدها، وحجّية الخبر الواحد، إلى غير ذلك من الأُمور الّتي يبحث عنها في علم الأُصول، لا يستطيع استنباط الأحكام، ولذلك قام المحقّقون من الفريقين بدراسة الأُصول الّتي لا غنى للمستنبط عنها، وتدوينها تحت اسم **علم الأُصول**.

ومن الكتب الّتي أُلّفت في هذا المضمار وصار محوراً لدراسة هذا العلم عبر قرون: «مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأُصول والجدل».

وقد قام لفيف من العلماء بشرحه منهم نادرة الآفاق ونابغة العراق الشيخ حسن بن يوسف المشتهر **بالعلّامة الحلي** رحمه الله.

وقد بلغ شرحه في التحقيق والتدقيق إلى حدّ وصفه علماء الفريقين بالحسن والجودة، فهذا ابن حجر يقول في «الدرر الكامنة»: وشرحه على مختصر ابن الحاجب في غاية الحسن في حلّ ألفاظه وتقريب معانيه.[1] وكان عليه أن يزيد على ما قال: وتحقيق مرامه ومختاره، إلى غير ذلك من المزايا الّتي يقف عليها من سبر الكتاب.

---

١. الدرر الكامنة: ٢ / ٧١.

وقد كانت نسخ الكتاب من النوادر إلى أن قامت مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام بتحقيق هذا الكتاب ونشر الجزء الأوّل منه، وهذا هو الجزء الثاني تقدّمه إلى القرّاء الكرام، وبه يتم الكتاب.

ويمتاز هذا الجزء بأنّه قد استفيد في تحقيقه من نسخة ثالثة حصلت عليها المؤسسة وقد رمز لها: نسخة «ج» .

وفي ختام الكلام نشكر المحقّق البارع الثبت الشيخ آ. مرداني پور النعماني، الذي بذل جهوده في تصحيح الكتاب على نسخه الثلاث وإيضاح ما أشكل من مفاهيمه ومعانيه .

والّذي تنبغي الإشارة إليه أن أكثر ما نقل في الهامش هو تعليقات ممن درّس الكتاب وحشّىٰ عليه، فأكثرها لا صلة له بالمتن وبذلك صار الكتاب يحتوي على أُمور ثلاثة:

١. المتن لابن الحاجب.

٢. الشرح للعلّامة الحلّي.

٣. التعليقات على الشرح لمدرسي الكتاب.

فشكر الله مساعي علمائنا الذين بذلوا جهودهم وصرفوا أعمارهم في بناء صرح الحضارة العلمية.

والحمد لله رب العالمين

جعفر السبحاني
قم / مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام
١١ ذي القعدة الحرام يوم ميلاد
الإمام الرضا عليه السلام من شهور سنة ١٤٣٢ هـ

شكر وتقدير

أحمد الله سبحانه وأشكره على توفيقه لتحقيق هذا الأثر الثمين، كما أتقدم بالشكر إلى محققي مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام حيث آزروني في تصحيح هذا الكتاب وإخراجه بهذه الحلّة الجميلة وعلى رأسهم:

١. الأُستاذ محمد بيت الشيخ .

٢. الشيخ محمد الكناني.

٣. السيد محسن البطاط.

وفي الختام أرى لزاماً عليّ أن اقدم شكري واعتزازي لاستاذي وشيخي العزيز آية الله جعفر السبحاني (دام ظله) الّذي كلفني بتحقيق هذا الكتاب وأعانني عليه بكل ما احتاجه من المصادر.

وللجميع مني الشكر والتقدير

والحمد لله رب العالمين

محقّق الكتاب

آ. مرداني پور

قال: النهيِ: اقتضاء كفٍّ عن فعلٍ على جهة الاستعلاء، وما قيل في حدّ الأمرِ من مزيّفٍ وغيره، فقد قيل مقابله في حدّ النهيِ.

والكلام فـي صـيغته، والخـلاف فـي ظـهور الحـظر لا الكـراهـة وبالعكس أو مشتركةٌ أو موقوفةٌ كما تقدّم.

وحكمُها: التكرار والفور، وفي تقدّم الوجوب قرينةٌ.

نقل الأُستاذ الاجماع، وتوقّف الإمامُ، وله مسائل مختصّة.*

. . . .

[مبحث النهي]

* **أقول:** لمّا فرغ من البحث في الأمر وبيان حقيقته، شرع الآن في النهي ؛ وحدّه: «بأنّه اقتضاء كفٍّ عن فعلٍ على جهة الاستعلاء» وإنّما قـيّد الكـفَّ بكـونه كفّاً عن فعل، احترَازاً عن الأمر على ما مضى [1]؛ ولا ينتقض بقولنا: «كفّ عن الزنا» لأنا نعني بقولنا: «عن فعل» [هو الـ] مشتق من المقتضي والزنا ليس بمشتق من ☜

---

١ . يشير إلى أن النهي عُرِّف باقتضاء كفٍّ عن فعل، لغاية إخراج الأمر، لأنّه اقـتضاء فـعل ، عـن جهة الاستعلاء. على ما مضىٰ سابقاً.

. . . .

☜ كف ؛[١] ولا بقولنا: «كف» عن كف الصلاة لأنّ الكفّ غير فعل .[٢]

وقيْدُ الاستعلاءِ لابد منه في النهي كالأمر ؛ والحدود الّتي قيلت في الأمر فقد قيلت في النهي مقابلاتها، والتزييف على ما مضى .

والكلام في صيغته أي في أن النهي على أُصول الاشاعرة هل له صيغة تخصُّه أم لا؟ والخلاف في أنّ الصيغة تقتضي التحريم أو الكـراهـة أو الاشـتراك او أنـها موقوفة، كما في الأمر .

وحكم الصيغة في النهي التكرار والفور، ونقل الاستاذ ابوإسحاق الاسفرائني الاجماع على ان تقدُّم الوجوب على النهي قرينة لكون النهي الوارد بعده للحظر ؛ وتوقف[٣] إمام الحرمين في ذلك، وللنهي مسائل مختصّة به.[٤]

---

١. يعني يجب أن يكون النهي فعلاً مشتقاً يدل على طلب الكف عن عمل ـ كالزنا مثلاً ـ كقوله: «لا تزن» وليس قولنا: «كف عن الزنا» كذلك، فما هو المشتق أعني «كفّ» لم يتعلّق به النهي، وما تعلّق به النهي كالزنا ليس بمشتق.

٢. ربّما ينتقض تعريف النهي بقولنا: كفّ عن الكف عن الصلاة، بأنّه اقتضاء كف عن فعل مع أنّه في الواقع أمر بالصلاة.

فأجاب الشارح بأنّ الكف ليس فعلاً لأنّه أمر عدمي، فلا ينطبق عليه تـعريف النـهي الذي هـو اقتضاء كف عن فعل.

٣. ووجه التوقف هو أن الوجوب السابق قد يصلح قرينة لمنع حمل النهي على ظاهره خـلافاً لما ذهب إليه الاسفرائني.

٤. وبقوله: «وللنهي مسائل» يشير إلى ما يلي هذه الفقرة من متن وشرح.

قال: النهي عن الشيء بعينه يدل على الفساد شرعاً لا لغة، وقيل: لغة.

وثالثها: في الإِجزاءِ لا السّببيّة.

لنا: أنّ فسادَهُ سلبُ أحكامِهِ، وليس في اللفظ ما يدلّ عليه لغة قطعاً.

وأمّا كونه يدل شرعاً فلأنّ العلماء لم تزل تستدل على الفساد بالنهي في الربويات والأنكحة وغيرها.

وأيضاً: لو لم يَفْسُدْ، لزم من نفيه حكمةٌ للنهي، ومن ثبوته حكمةٌ للصحة، واللازم باطل لأنّهما في التساوي ومرجوحية النهي، [و] يمتنع النهي لخلوه عن الحكمة، وفي رجحان النهي تمتنع الصحة [لذلك]. *

....

* **أقول**: الفعل المنهي عنه إمّا أن يُنهىٰ عنه لعينه أو لغيره، فالأوّل كالنهي عن البيع الفاسد والصلاة الفاسدة، والثاني كالنهي عن البيع يوم الجمعة وقت النداء لأجل الصلاة .

وأمّا الثاني فالمشهور بين العلماء أنّه لا يدل على الفساد، ونقل عن مالك وأحمد بن حنبل أنّه يدل عليه، وقوّاه الشيخ أبو جعفر الطوسي أيضاً؛ وأمّا الأوّل فقد اختلف الناس فيه فذهب الجمهور إلى أنّه يدل على الفساد، وذهب آخرون إلى أنّه لا يدل عليه .

وقال أبوالحسين البصري أنّه يدل عليه في العبادات لا في المعاملات، وإلى هذا القول أشار المصنف بقوله: «وثالثها: في الإِجزاءِ لا في السببية»، فإنّ الفساد في العبادات عبارة عن عدم إِجزائها فالنهي عنها يقتضي الفساد ؛ وأمّا الفساد ☜

....

☜ في المعاملات فالمراد منه عدم ترتب أثره عليه وهو لا يدل، كما في البيع وقت النداء .

والذاهبون إلى أنّه يدل على الفساد، اختلفوا في جهة الدلالة فذهب قوم إلى أنّه يدلّ عليه شرعاً لا لغة وهو مذهب المصنف واختيار السيد المرتضى ﵀ ؛ وذهب آخرون إلى أنّه يدل عليه لغة .

واحتج المصنف على مذهبه:

إمّا على عدم الدلالة اللغوية فلأن الفساد معناه سلب احكامه عنه وليس في لفظ النهي ما يدلّ عليه بإحدى الدلالات الثلاث، فانتفت الدلالات اللغوية .

وأمّا ثبوت الدلالة الشرعية فلأنّ العلماء لم يزالوا مستدلين على فساد العقود بالنهي عنها كالاستدلال على فساد الربا والزنا والأنكحة الباطلة بالنهي عنها من غير وقوع انكار منهم لذلك، وهذا إجماع دال على الدلالة الشرعية.

وأيضاً لو لم يدل على الفساد لزم من نفي المنهي عنه ـ لكونه مطلوب الترك بالنهي ـ حكمة للنهي، ومن ثبوته ـ لكون الغرض جواز التصرف فيه وصحته ـ حكمة للصحة [1]، واللازم باطل فالملزوم مثله. ☞

---

١ . ومن الطريف ما ذكره الآمدي من أنّه: [... وإن جوزنا خلو أفعال الله تعالىٰ عن الحِكَم والمقاصد، غير أنا نعتقد أن الأحكام المشروعة لا تخلو عن حكمة ومقصود راجع إلى العبد...] الإحكام: ٢ / ٢١٠.

هذا، مع أن فعل الله واحد ولكن تارة يتجلىٰ في الجعل التكويني وأُخرى في الجعل الاعتباري، فعندما يكون الفعل واحداً فلابدّ وأن يكون حكمه واحداً لا يخضع للتبعض بحال.

☞

....

☜ بيان الملازمة: إنّ النهي طلب العدم فذلك الطلب إمّا أن يكون لحكمة وغرض، أو لا يكون، والثاني عبث وهو قبيح، فالأوّل حق .

وأمّا بطلان الثاني فلأنّه لا تخلو تلك الحكمة إمّا أن تكون راجحة على حكمة الصحة أو مساوية أو مرجوحة، والقسمان الأخيران باطلان والاّ لزم أنْ يكون النهي قبيحاً لأنّه غير مشتمل على الحكمة الراجحة حينئذٍ، وإلى هذا أشار بقوله: «لأنّهما» أي لأنّ الحكمين في حال التساوي والمرجوحية، والأوّل باطل أيضاً لأنّه لو كان النهي راجحاً لمنع شرعية الصحة لأنّه إخلال بالمصلحة الخالصة أعني: القدر الراجح من المصلحة المشتمل عليها النهي.(١)

☜ والعجب ان السبكي عكس وقال: [... وإنّا وإن جوزنا خلو الاحكام عن الحِكَم فلا نقول وقع شيء إلّا على وفق الحكمة...] رفع الحاجب: ٣ / ٣٠.

إلّا أنّ محاولة السبكي هي الأُخرى لم تكلل بالنجاح عند من انعم النظر في مقالته.

١. قد أشار الشارح في نهاية الوصول إلى هذا الاستدلال فجاءت عبارته بهذا الشأن أوضح عند قوله:

[... المنهيُّ عنه لا يجوز أن يكون منشأ المصلحة الخالصة أو الراجحة، وإلّا لزم أن يكون الأمر والنهي بخلاف الحكمة، ولا منشأ المصلحة المساوية، وإلّا لكان النّهي عبثاً]. نهاية الوصول: ٢ / ٨٩.

قال: اللغة: لم تَزَلِ العلماء.

وأُجيب: لفهمهم شَرعاً، بما تقدّم.

قالوا: الأمرُ يقتضي الصحّةَ، والنهي نقيضهُ، فيقتضي نقيضها.

وأُجيب: بأنّه لا يقتضيها لُغَةً، ولو سُلِّمَ فلا يلزم اختلافُ أحكام المتقابلات، ولو سُلّم فإنّما يلزم ألّا يكون للصحة لا أن يقتضي الفساد.*

....

* أقول: القائل بأنّ النهي يدل على الفساد لغة احتج بوجهين :

الأوّل: أنّه لم يزل العلماء يستدلون بالنهي على الفساد فلو لم يفهموا منه الدلالة عليه وإلّا لما صحّ منهم ذلك.

والجواب: إنّما استدلوا على ذلك بالوضع الشرعي لا بالنظر إلى اللغة لما بيّنا أولاً من أنّه لا دلالة فيه من حيث اللغة .

الثاني: الأمر يقتضي الصحة إجماعاً فالنهي يقتضي الفساد، لأنّ النهي نقيض الأمر فيقتضي نقيض نقيض الأمر، ونقيض الصحة الفساد فيكون النهي مقتضياً للفساد .

والجواب: لا دلالة للأمر على الصحة من حيث اللغة وإنّما اقتضاه من حيث الشرع، سلّمنا أنّ الأمر يقتضي الصحة لكن لا نسلّم أنّ النهي المقابل له يجب أن يقتضي نقيض ما اقتضاه فإنّ المتقابلات قد تتساوى في المعلولات، سلّمنا لكن الواجب ان النهي يقتضي نقيض ما اقتضاه الأمر ـ أعني عدم الصحة ـ لا أن يقتضي الفساد، وبينهما فرق كثير.

قال: النافي: لو دَلَّ، لناقَضَ تصريح الصحةِ، و «نهيتك عن الربا لعينه» و «تملّك به» يصح.

وأُجيب بالمنع بما سبق.*

....

* **أقول**: القائل بأنّه لا يدل على الفساد مطلقاً لا شرعاً ولا عقلاً، احتج بأنّ النهي لو دل على الفساد لزم التناقض بين النهي عن الشيء والحكم بصحته؛ والتالي باطل فالمقدم مثله، وبيان الشرطية ظاهر؛ وبيان بطلان التالي أنّه يصح أنْ يُقال: نهيتك عن الربا لعينه، وتملك به، وإذا صحّ ذلك لم يلزم التناقض.

والجواب: المنع من الملازمة، لما سبق في هذا الكتاب [1] من أنّ التصريح بخلاف الظاهر ولا يتناقض كقولك: «رأيت إنساناً» [رأيت إنساناً منقوشاً] [2]، وهو كذلك هاهنا.

---

١. وذلك في الصفحة ٥٦٣ من الجزء الأوّل حيث قال: [التصريح قد يدلّ دلالة لا يدل عليها الظاهر وتكون مانعة من دلالة الظاهر على ما يدل عليه كالمخصص للعموم].

٢. وردت هذه العبارة في نسخة «ب» فقط وقد مرّ مضمونها في مبحث «الحقيقة والمجاز» من هذا الكتاب، والاصحّ هو الجمع بين عبارتي النسختين [«الف» و «ب»] فنقول: كما أنّه لا تضارب بين «رأيت إنساناً» و «رأيت إنساناً منقوشاً»، كذلك لا تضارب بين العبارتين في المقام أعني: «نهيتك عن بيع الربا بعينه» و «فإن وقع، فالبيع صحيح».

قال: القائل يدل على الصحة: لو لم يدل لكان المنهيُّ عنهُ غير الشرعي، والشرعي الصحيح، كصوم يوم النحر، والصلاة في الأوقات المكروهة.

وأُجيب: بأنّ الشرعي ليس معناه المعتبر؛ لقوله ﷺ: «دعي الصلاة»، وللزوم دخول الوضوء وغيره في مسمّى الصلاة.

قالوا: لو كان ممتنعاً لم يُمنع. [و] أُجيب بأن المنع للنهي.

وبالنقض بمثل: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا﴾ و «دعي الصلاة» .

قولهم: نحمِلُه على اللغويّ، يوقعهم في مخالفة أنّ الممتنع لا يُمنع، ثم هو متعذر في الحائض.*

....

[دليل أن النهي يدل على الصحة وردّه]

* أقول: نُقل عن أبي حنيفة ومحمد بن الحسن الشيباني أنّهما قالا: النهي عن الشيء يدل على الصحة، ونازعهم في ذلك جماعة الاشاعرة والمعتزلة .

احتجّا بأنّ النهي من الشرع عن الصلاة والصوم والبيع إنّما هو على الأُمور الشرعية [١]، وإلّا لكان المنهيُّ عنه غير الشرعي وهو محال، ولما صحت الصلاة في الاماكن المكروهة ولكان الصائم يوم النحر بغير نية مأثوماً [وليس مأثوماً بالإجماع][٢] ؛ والشرعي إنّما هو الصحيح المعتبر معناه بحسب عرف الشرع ☜

---

١. في نسخة «ب»: [عن الأُمور الشرعية].

٢. في نسخة «ج»، فحسب.

....

☜ لا الباطل كالنهي عن صوم يوم النحر وعن الصلاة في الاوقات المكروهة لأنّ الأصل تنزيل لفظ الصلاة والصوم على موضوعيهما الشرعيين، والصلاة والصوم في عرف الشرع هو الفعل المعتبر في حكمه شرعاً [١] [فإنّهما منهيّ عنهما وهما صحيحان] .[٢]

والجواب: ليس الصوم الشرعي ولا الصلاة الشرعية عبارة عن الصحيح المعتبر حكمه شرعاً لوجهين :

الأوّل: قوله ﷺ للحائض: «دعي الصلاة أيام حيضك» فقد نهى الحائض عن الصلاة في أيام الحيض وهي بالاتفاق غير صحيحة ؛ وكذلك نهيه عن بيع المضامين والملاقيح[٣]، فإذَن النهي لا يدل على الصحة الشرعية.

الثاني: أنّه يلزم أنْ يكون الوضوء وغيره من شروط الصلاة داخلاً في مسمّى الصلاة، لأنّ المقصود من الصلاة إذا كان هو الصلاة الصحيحة ـ وهي لا تصحّ [٤] بدون شرائطها ـ كانت الشروط لا محالة أجزاء من المسمى، وعندي في هذه الملازمة نظر . ☞

---

١. يتوقف استدلال أبي حنيفة والشيباني في دعواهما على أمرين:
الأوّل: التوالي الفاسدة الّتي تترتب على عدم القول بالصحة في المقام.
الثاني: الأصلُ الّذي يقتضي تنزيل الفاظ العبادات والمعاملات على موضوعاتها الشرعية الّتي هي الأفعال المعتبرة في احكامها عند الشارع.

٢. في نسخة «ب» فقط، مع تعديل منا في إرجاع الضمائر لغرض الايضاح .

٣. الملاقيح (مفردها: لِقاح): وهو ما في ظهور فحول الأبل والخيل من ماء.
والمضامين (مفردها: مضمون): ما في ارحام الأناثىٰ من أجنة.

٤. وفي نسخة «ب»: «لا تقع».

....

☞ واحتجوا أيضاً بأنّه لو لم يكن صحيحاً لكان ممتنعاً، والممتنع يستحيل النهي عنه فإنّه لا يصحّ أن يقال للأعمى: لا تبصر، كما لا يقال له: أبصر، ولكنّه قد نهي عنه فدل على الصحة.

والجواب: المنع، أي الامتناع إنما هو للنهي لا لذات المنهيّ عنه؛ والحاصل: إنّ المقدم إن كان المراد منه الامتناع الذاتي فالملازمة مسلّمة ولا ينفعك، وإن كان هو الامتناع مطلقاً فالملازمة ممنوعة، وأيضاً ينتقض ما ذكرتم بقوله ﷺ: «دعي الصلاة أيام أقرائك» وبقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾[1] وإنه بالاتفاق لا يدل على الصحة لكونهما ممتنعين.

قالوا: لا نسلم امتناعهما لكونهما محمولين على المعنى اللغوي والممتنع هو المعنى الشرعي.

قلنا: يلزمكم مخالفة مذهبكم وهو أن الممتنع لا يمنع لأنّ النكاح اللغوي هو الوطء، ممتنع أيضاً شرعاً مع كونه منهيّاً عنه؛ ثمّ إن حملهُ على اللغوي متعذّر في الحائض لأنّها غير منهيّة عن الدعاء.[2]

---

١. النساء: ٢٢.

٢. عند البحث عن إن «أصل النهي يدل على الفساد؟»، اشار السبكي إلى النهي عن بيع أم الولد، وتعقيباً تعرض محقّقا الكتاب للأقوال في المسألة فقالا:

«وقالت الشيعة أيضاً بجواز بيعها ولكن الشيعة لا يعتد بخلافهم!» رفع الحاجب: ٣ / ٤٨.

إنّ رأي الشيعة هو أنّ أم الولد تعتق من سهم ولدها من الأرث، وأين هذا من دعوى جواز بيع أم الولد؟

قال: مسألة: النهي عن الشيء لوصفه، كذلك، خلافاً للأكثر.

وقال الشافعي: يُضادُّ وجوبَ أصلِه يعني: ظـاهراً، وإلّا وَرَدَ نـهي الكراهةِ.

وقال أبو حنيفة: يدلُّ على فساد الوصف لا المنهيّ عنه.

لنا: استدلالُ العلماء على تحريم صومِ العيد بنحوه، وبما تقدّم من المعنىٰ .

قالوا: لو دلّ لناقض تصريح الصّحة، وطلاق الحائِضِ وذبح مِلكِ الغيرِ معتبرٌ.

وأُجيبَ: بأنّه ظاهرٌ فيهِ، وما خُولف فبدليل صَرفِ النهي عنه.*

....

* **أقول**: اختلفوا في النهي عن الشيء لأجل وصفه هل يدل على فساد أصله أم لا؟ فذهب المصنف إلى أنّه يدل عليه شرعاً لا لغة .

وعن الشافعي أنّه يضاد وجوب أصله ظاهراً، واحترز بذلك عن نهي الكراهة كالصلاة في الاماكن المكروهة، فإنّ النهي عن الصلاة لو كان يضاد وجوبها قطعاً لما كانت الصلاة في الأماكن المكروهة صحيحة وذلك باطل بالاتفاق، وأمّا إذا كان يدل ظاهراً فلا يلزم لجواز ترك الظاهر لدليل .

وذهب أبوحنيفة إلى أنّه يدل على فساد الوصف لا على فساد الأصل.

واحتج المصنف باستدلال العلماء على تحريم صوم يوم العيد بالنهي ☜

....

☜ عنه، وذلك يدل على المطلوب؛ وأيضاً بما تقدم في المسألة المتقدمة [١] من أنّه لو لم يفسد لزم نفيه حكمة للنهي المنهي عنه، وقد تقرر.[٢]

احتجوا [٣]: بأنّه لو دلّ على الفساد لناقض تصريح الصحة، وليس كذلك فإنّ الناهي لو قال: «لا تصلِّ في المكان المعيّن، وإنْ صليت صحت صلاتك» لم يعد مناقضاً؛ وأيضاً نُهي عن طلاق الحائض، وعن ذبح الحيوان المملوك للغير، وهو معتبر اتفاقاً.[٤]

والجواب: بأنّ النهي ظاهر في الفساد، لا قطعي فلا ينافي ما ذكرتم من الصور لأنّ الظاهر قد يُعدل عنه لدليل من خارج.[٥]

---

١. يعني مسألة: «النهي عن الشيء بعينه يدل على الفساد». راجع ص ١٣ من هذا الجزء.

٢. لاحظ صفحة ١٤، س ١٢ وما بعده في توضيح العبارة.

٣. هذا هو احتجاج القائل بأن النهي عن الشيء بعينه لا يدل على الفساد.

٤. أي: يقع الطلاق ويحل أكل الذبيحة اجماعاً مع انهما اقترنا بالنهي.

٥. يبدو أن العلّامة بصدد بيان أصل القاعدة دون المناقشة في الأمثلة الّتي وردت لأيضاحها وذلك لأن ما قيل في مثال «النهي عن الطلاق» يعارض ما عليه فقهاء مدرسة آل البيت عليهم السلام حيث يحكمون عندئذٍ ببطلان الطلاق.

يقول الشيخ محمد حسن النجفي بهذا الشأن في موسوعته: «جواهر الكلام» ما نصّه: «يشترط في المطلقة [أن تكون طاهرة من الحيض والنفاس] بمعنى بطلان الطلاق فيهما، بلا خلاف أجده فيه نصاً وفتوى بل الإجماع بقسميه عليه...». جواهر الكلام: ٣٢ / ٢٩ ـ ٣٠.

قال: مسألة: النهي يقتضي الدوامَ ظاهراً.

لنا: استدلالُ العلماءِ مع اختلاف الأوقات .

قالوا: نُهيت الحائضُ عن الصلاة والصوم.

قلنا: لأنّه مُقَيَّدٌ.*

....

* **أقول**: النهي عن الشيء هل يقتضي الدوام أم لا؟[1]

ذهب قوم إلى أنّه يقتضيه وهم الجمهور، وذهب آخرون إلى أنّه لا يدل، وهو مذهب فخر الدين الرازي.

واستدل المصنف على مذهبه باستدلال العلماء ـ على اختلافهم واختلاف أوقاتهم ـ على أنّ النهي يقتضي الدوام بمطلق النهي، وذلك إجماع منهم حصل من غير معارض، [2] فكان حجة .

احتجوا [3]: بأنّ المنهيّ قد يرد بدون الدوام تارة، ومعه أُخرى، أمّا الثاني فظاهر، وأمّا الأوّل فكما في نهي الحائض عن الصلاة والصوم، فإنّه لا يقتضي الدوام بالاتفاق .

والجواب: إنّ التقييد بالوقت إنّما جاء من خارج النهي وهو قوله ﷺ:

---

١. وقد عنون الشارح المعظم المسألة في «نهاية الوصول»: ٢ / ٧١، بما يلي: «المبحث الثاني: في أن النهي يقتضي التكرار».

٢. قال الآمدي في دلالة النهي على الدوام: [اتفق العقلاء على أن النهي عن الفعل يقتضي الانتهاء عنه دائماً خلافاً لبعض الشاذين!] الإحكام: ٢ / ٢١٥.

٣. دليل القائلين بعدم دلالة النهي على الدوام.

قال: مسألةٌ: «العام والخاص» .

أبو الحسين: العَامُّ: اللَّفظُ المُستغرِقُ لِمَا يَصلُحُ لَهُ، وليس بمانعٍ؛ لأنَّ نحوَ: «عشرةٍ»، ونحوَ: «ضرَبَ زيدٌ عمراً» يدخُلُ فيه.

الغزّاليُّ: اللفظُ الواحدُ الدّالُّ من جهة واحدة على شيئين فصاعداً، وليس بجامعٍ لخروج المعدوم والمستحيل لأن مدلولهما ليس بشيء، والموصولاتُ لأنّها ليست بلفظ واحدٍ؛ ولا بمانع لأنَّ كل مُثنًّى يدخل فيه، ولأنّ كُلَّ معهود ونكرةٍ يدخل فيه؛ وقد يلتزم هذين.

والأَولىٰ: ما دلّ على مسميات باعتبار أمرٍ اشتركت فيه مطلقاً ضربةً.

فقولنا: «اشتركت فيه»؛ ليخرج نحو: «عشرة»، و «مطلقاً» ؛ ليخرج المعهودون، و «ضربة» ؛ ليخرج نحو: «رجُلٍ».

والخاصّ بخلافه. *

....

☜«دعي الصلاة أيام أقرائِك»، وكذلك كلّ نهي لا يدل على الدوام فإنّه إنّما يكون كذلك لقرينة لفظية أو عقلية، والكلام في النهي المجرد عن القرائن.

[بحث العام والخاص]

* **أقول:** اختلف الناس في حدّ العام:

فالذي حدّه أبوالحسين به هو أنّه: «اللفظ المستغرق لما يصلح له، ☜

....

☜ بخلاف النكرة فإنّها صالحة لكلّ واحدٍ واحدٍ على البدل، وليست مستغرقة لما يصلح له ».

واعترض عليه بما ذكره المصنف وهو أنّه غير مانع لأنّه تدخل فيه اسماء الأعداد نحو عشرة فإنّها تستغرق كل ما يصلح له ؛ ويدخل فيه نحو: «ضرب زيد عمراً» فإنّه يستغرق جميع ما يصلح له، لأنّه صالح للاثنين وقد تناولهما لكن لا بلفظ واحد بل بلفظين ومع ذلك فإنّه ليس بعام بالاتفاق.

وقد حدّه الغزالي بأنّه: «للفظ الواحد الدّال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً»، فاللفظ الواحد احترز به عن قولنا: «ضرب زيدٌ عمراً»، فإنّه قد دلّ على شيئين لكن لا بلفظ واحد؛ وبقولنا: «من جهة واحدة» عن ذلك أيضاً فإنّه يدلّ على الأثنين لكن لا من جهة واحدة بل من جهتين .

واعترض عليه بأنّه غير جامع لخروج المعدوم والمستحيل عنه فإنّهما ليسا بشيئين على مذهبه ومع ذلك فقد يوجد العموم فيهما ؛ وتخرج عنه أيضاً الموصولات لأنّها لاتدل بانفرادها بل بانضمام صِلاتها إليها وهي مع صلاتها الفاظ متعددة مع أنّها عامّة بالاتفاق ؛ وليس بمانع لأنّه يدخل فيه المثنىٰ والمجموع والنكرة فإنّها تدلّ على شيئين فصاعداً وهي ليست بعامة اتفاقاً ؛ وكذلك ألفاظ الأعداد ؛ و يدخل فيه أيضاً المعهود والنكرات فإنّها تدل على شيئين؛ وله أن يلتزم دخول هذين في العام .

ولما بطل ماذكر من الحدود، حدّه هو بأنّه: «مادل على مسمّيات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً ضربة واحدة» فقوله: «ما دل» جنس؛ وإنّما قال: ما دل ولم ☜

....

☜ يقل: لفظ دال، كما قال غيره، لأنّ العموم عنده كما هو عارض للفظ كذلك هو عارض للمعاني على ما يأتي؛ فلو جعل الجنس اللفظ لخرج العموم العارض للمعاني؛ وقوله: «على مسميّات» يندرج فيه المعدوم والموجود ويفصله عما دلّ على مسمى واحد ؛ وقوله: «باعتبار أمر اشتركت فيه» احترز بذلك عن اسماء الأعداد فإنّها وإن دلّت على مسميّات متعددة لكن لا باعتبار أمر اشتركت فيه بل باعتبار وضع اسم العدد له ؛ وقوله: «مطلقاً» احترز به عن المعهودين كقولنا: ضرب زيد عمراً؛ وقوله: «ضربة» احترز به عن النكرة فإنّها تدلّ على مسميّات كثيرة ولكن لا دفعة واحدة بل على البدل .

وإذا عرفت معنى العام فالخاص ما يقابله وهو: ما دلّ على مسمّى واحد .

وقيل في حدّه: «إنّه الذي ليس بعامّ» وهو خطأ.(١)

---

١ . لأن الخاصّ عندما يعرّف بأنّه الّذي ليس بعام فلابد أن يعرَّف العام بأنّه الّذي ليس بخاصّ وهذا دور، ومن شرائط التعريف أن لا يستلزم الدور.

وبعبارة أُخرى بأنّ العام والخاص مفهومان متضادان، لم يكن تعريف احدهما بسلب حقيقة الآخر أولى من العكس، ومن شرائط التعريف أن يكون المعرِّف أجلى مفهوماً وأعرف من المعرَّف، وهو لم يتوفر هنا.

قال: مسألة: العموم من عوارض الألفاظ حقيقةٌ، وأمّا في المعاني فثالثها الصحيح كذلك.

لنا: أن العموم حقيقةٌ في شمول أمرٍ لمتعددٍ، وهو في المعاني كعموم المطر والخصْب، ولذلك قيل: عمّ المطرُ والخصبُ ونحوُهُ.

وكذلك المعنى الكليُّ، لشموله الجزئيات، ومن ثمّ قيل: العامُّ ما لا يمنع تصوُّرُهُ عن الشركة.

فإن قيل: المُرادُ: أمرٌ وَاحِدٌ شامِلٌ، وعُمومُ المطر ونحوُهُ ليس كذلك.

قلنا: ليس العموم بهذا الشرط لُغَةً.

وأيضاً: فإنَّ ذلك ثابتٌ في عموم الصوتِ والأمرِ، والنهي، والمعنى الكلّيِّ.*

....

* **أقول**: اختلف الناس في أنّ العموم هل يَعرِضُ للمعاني عروضه للألفاظ؟ فقال قوم إنّه عارض لها وإليه ذهب المصنف، وقال آخرون: إنّه ليس بعارض لها حقيقةً؛ وتوقف الباقون.

احتج الأوّلون بأنّ العموم حقيقة في شمول أمر لأشياء متعددة؛ وهذا يصحّ في المعاني كما يصحّ في الألفاظ كعموم المطر والخصب، ولهذا يقال: عمَّ الناسَ المطرُ وعمّهم الخِصبُ وعمّهم الخيرُ وعمهم العطاءُ، وكذلك المعنى الكلي كالحيوان عامّ أيضاً لشموله الجزئيات المتعددة؛ ولأجل ذلك حدّوا العام بأنّه ☜

....

☜ما لا يمنع نفس تصوره وقوع الشركة فيه .

لا يقال: المراد من شمول العام لأفراده إنّما هو الشمول مع اتحاد النسبة واتحاد المعنى الذي قيل له أنّه عام كقولنا الرجال فإنّه لفظ قد وضع للدلالة ونسبته إلى زيد وعمرو في الدلالة واحدة فيسمى عامّاً باعتبار اتحاد نسبته إلى المدلولات الكثيرة؛ وليس كذلك المطر والخِصب فإنّ المطر الحال بهذا الموضع غير الحال بالموضع الآخر، وكذلك العطاء الحاصل لِزيد مغاير لِلْعطاءِ الحاصل لعمرو .

لأنّا نقول: ليس اشتراط الوحدة في العام من حيث الوضع اللغوي؛ سلّمنا، لكن ذلك ثابت في عموم الصوت فإنّ الصوت الواحد في الخارج يعم السامعين وإن اتحدت نسبته إليهم، وكذلك الأمر والنهي الّذي هو الطلب النفساني فإنّه يعمّ المأمورين مع وحدته ووحدة نسبته، وكذلك المعنى الكلي كالحيوان من حيث هو غير مقيّد فإنّه يدلّ على المعنى الواحد المتكثّر افراده مع وحدة نسبته إليهم، فيلزم أن تكون هذه الأشياء عامّة لصدق حدّ العامّ عليها .

قال: مسألة: الشافعي والمحققون: للعموم صيغةٌ، والخلاف في عمومها وخصوصها، كما في الأمر.

وقيل: مشتركةٌ [وقيل:][1] بالوقف في الإخبار لا الأمر والنهي، والوقف إمَّا على معنى: «ما ندري» وإمَّا: نَعْلَمُ أَنَّهُ وُضِعَ، وَلَا نَدري أحقيقةٌ أم مجازٌ؟

وهي أسماء الشروط والاستفهام والموصولات، والجموع المعرَّفةُ تعريف جِنسٍ، والمضافة، واسم الجنس كذلك، والنكرة في النفي.

لَنَا: القطع في: «لا تضرب أحداً»، وأيضاً: لم تزل العلماء تستدل بمثل: ﴿وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ﴾، ﴿الزَّانِيَةُ﴾، ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾؛ كاحتجاج عمر في قتال أبي بكر مانعي الزكاة: أُمرت أن أُقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلّا الله، وكذلك: «الأئمة من قريش»، «ونحن معاشرالأنبياء لا نُورِّثُ»، وشاع وذاع، ولم ينكره أحدٌ.

قولهم: «فُهِمَ بالقرائن» يؤدّي إلى ألّا يَثبُتَ للفظ مدلولٌ ظاهرٌ أبداً.

والاتفاق في: «من دخل داري، فهو حُرٌّ» أو: «طالقٌ» أنَهُ يَعُمُّ.

وأيضاً كثرة الوقائع.

واستُدِلَّ بأنّه معنى ظاهِرٌ محتاجٌ إلى التعبير عنه كغيره .

---

١. اضفنا لفظة «قيل» لانسجام السياق .

وأُجيب: قد يُستغنىٰ بالمجاز وبالمشترك.*

....

***** **أقول**: اختلف الناس في أنّ العموم هل له لفظ يدل عليه من حيث الوضع اللغوي أم لا؟

فذهب جماعة المرجئة إلى أنّ العموم ليس له صيغة تدل عليه مختصّة به وهو مذهب السيد المرتضى .

وذهب آخرون ـ وهم الجمهور ـ إلى أنّ له صيغة تدلّ عليه .

وقيل بالوقف مطلقاً، وقيل بالوقف في الإخبار لا في الأمر والنهي ؛ والقائلون بالوقف قسمان:

منهم من يقول: إنّا لا ندري هل هو موضوع للعموم أو للخصوص، أو أنّه مشترك بينهما ؟

ومنهم من يقول: إنّا نعلم أنّه وضع لأحدهما والآخر مجاز فيه ولا نعلم المعنى الحقيقي من المجازي .

وذهب المصنف إلى أنّ العموم له صيغة تدل عليه وهي اسماء الشرط كـ«من دخل داري أكرمه» و «ما يصنع اصنع»؛ واسماء الاستفهام كـ«مَنْ قام» و «وَمَنْ فعل»؛ والموصولات كـ«الذي يدخل الدار مكرّم»؛ والجموع المعرّفة بلام الجنس لا بلام العهد كقوله: ﴿أَنَّ اللهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾[1]، والجموع المضافة كقولك: «عبيدي احرار»؛ واسم الجنس المعرّف، كقوله: ﴿وَ أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[2]؛ ☜

---

١. التوبة: ٣.

٢. البقرة: ٢٧٥.

....

☜ والنكرة في النفي كقولك: «لا رجل في الدار» .

و الدليل على أنّ النكرة المنفية للعموم، القطع بأنّ قولك: «لا تضرب أحداً» للعموم، فإنّه لو ضرب واحداً من الناس لكان مخالفاً .

وعلى أنّ اسم الجنس للعموم استدل العلماء قديماً وحديثاً على أنّ كلّ من زنى يجلد وكلّ من سرق تقطع يده لقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا...﴾[1] ولقوله: ﴿وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا﴾ [2] وذلك إجماع لا مخالف له، فيكون حجّة.

وعلى أنّ الجمع المضاف للعموم، استدلالهم أيضاً بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ... ﴾[3] على أن كلّ ولد ذكر يرث ضعف الأُنثىٰ.

وعلى أن الجمع المعرّف بلام الجنس للعموم، باحتجاج عمر على أبي بكر في قتال مانعي الزكاة بقوله ﷺ: «أُمرتُ أن اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله إلّا الله» تمسك عمر بالعموم ولم ينازعه أحد في ذلك، واعتمد أبوبكر على القتال بقوله ﷺ: «إلّا بحقّها» [4]؛ ولو لم يكن للعموم لكان المخلص من هذا الاحتجاج أنّ هذه الصيغة ليست للعموم، وكذلك احتجاج الأنصار في قوله ﷺ: «الأئمة من قريش» ولم ينازعهم المهاجرون في ذلك؛ وأيضاً احتج أبوبكر على فاطمة عليها السلام ☜

---

١. النور: ٢.

٢. المائدة: ٣٨.

٣. النساء: ١١ .

٤. الضمير في «إلّا بحقها» يعود إلى لفظي «الدماء» و «الأموال» المذكورين في ذيل الحديث الّذي رواه عمر.

. . . .

بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله: «نحن معاشر الأنبياء لا نورّث»[(١)].

---

١ . تحدّث السبكي تبعاً للماتن عن رواية «نحن معاشر الأنبياء لا نورّث» وذلك في تحقيق القول عن أنّ للعموم صيغاً أو لا؟ فقال: [وهو حديث، قال شيخنا الذهبي: ليس في شيء من الكتب الستة، والأمر كما قال، بل ولا رأيته في شيء من كتب الحديث، ثم رواه الهيثم بن كليب الشاشي من حديث أبي بكر ولفظه: «إنا معاشر الأنبياء لا نورث» وضع «إنا» موضع «نحن»، ولذلك خرّجه النسائي في «سننه الكبير» وهوغير معدود عند المحدثين من الكتب الستة، إنّما يعدون السنن المشهورة التي له، وعليها يخرجون الأسماء والاطراف.

وروى البخاري ومسلم: «لانورث ما تركنا صدقة» قد وقع الاحتجاج به على من ظن أنّهم يورثون علم الإسلام وشاع هذا الاحتجاج وامثاله، «وذاع ولم ينكره أحد» فكان اجماعاً على أنّ الصيغ للعموم]. رفع الحاجب: ٣ / ٧٨.

إن هذه الرواية قد تفرد بنقلها أبو بكر ـ كما صرّح ابن حجر في الصواعق ـ وقد أوردها عند تخاصمه مع فاطمة عليها السلام حين صادر ضيعة فدك التي اقطعها لها رسول الله صلى الله عليه وآله أيّام حياته؛ ولسنا بصدد معالجة قضية كانت محط أخذ ورد على مر التاريخ ومازالت، وإنّما نقول ـ بغض النظر عن كل المناقشات التي دارت حول الرواية متناً وسنداً إلى هذه اللحظة ـ، قد عارض أصل الحديث وعمومه جمع كثير من الناس منهم الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام، وسيدة النساء فاطمة عليها السلام، وسيدي شباب أهل الجنة الحسن والحسين عليهما السلام، ومولى رسول الله رباح، ووصيفة فاطمة أم ايمن، واسماء بنت عميس زوجة أبي بكر نفسه آنذاك وزوجة الشهيد جعفر الطيار سابقاً.

قال الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام في رسالته إلى عثمان بن حنيف: [... كانت بايدينا فدك من كل ما اظلته السماء فشحّت عليها نفوس قوم وسخت عنها نفوس قوم آخرين ونعم الحكم الله...].

وقالت فاطمة عليها السلام في خطبتها الغرّاء على رؤوس الاشهاد من المهاجرين والأنصار حين ألمّ بها الحزن من كل جانب لفقد رسول الله صلى الله عليه وآله وذلك بعد عشرة أيّام فقط من رحيله المفجع، فقالت محتجة على أبي بكر:

....

☜**لا يقال:** العموم في هذه المواضع إنّما استفيد من قرائن منضّمةً إلى اللفظ لا من الوضع.

لأنّا نقول: لا نسلم ذلك، فانّ هذا يقتضي أنْ لا يثبت للفظ ما مدلوله ظاهر؛ فإنّه حينئذٍ يقال: لم لا يكون المدلول استفيد من قرينة منضمة إلى الأصل؟

وأيضاً يدّل على أنّ صيغة «مَنْ» في المجازات للعموم، اتفاق الفقهاء على أنّ قول الانسان: «من دخل داري فهو حر أو طالق» عامّ في كلّ عبد وامرأة اتصف بالدخول (١). ☜

[☜يابن أبي قحافة أفي كتاب الله أن ترث أباك ولا أرث أبي؟ لقد جئت شيئاً فريّاً!].

شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد: ١٦ / ٢٥١.

فأين الإجماع؟!

أضف إلى ما ذُكر أنّ الرواية مخالفة لقوله سبحانه: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ﴾ النمل: ١٦. وقول زكريا: ﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾ مريم: ٦. والرواية الّتي تعارض كتاب الله يضرب بها عرض الجدار.

إذن لا مجال للاستشهاد بهذه الرواية لتصوير التمسك بالعموم ولابد من تبديلها بشاهد آخر.

ومن اراد أن يستزيد في الاطلاع على أصل الموضوع ـ أعني قضية فدك ـ فليراجع دراسات شيخنا الأُستاذ جعفر السبحاني ـ دام ظله ـ في كتابه القيم «اشراقات ولائية ـ فروغ ولايت» حيث يبحث فيه عن حياة الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام من شتى الجوانب ومختلف الابعاد.

١. قد وردت العبارة واضحة ومختصرة في نسخة «ب»:

[وللاتفاق في: «من دخل داري فهو حر أو طالق» أنّه يعمّ].

وهناك اضافة وردت في نسخة «ب» فحسب هي:

[... وأيضاً كثرة الوقائع...].

☜

....

☞ واحتج بعض القائلين بالعموم على أنّ هذه الصيغ موضوعة له، بأنّ العموم معنى معقول يسد الحاجة إلى التعبير عنه، فوجب أن توضع له لفظ في اللغة لوجود القدرة والداعي الموجبين للفعل، ولم يوضع لفظ في اللغة سوى هذه بالاتفاق فتكون هذه الالفاظ موضوعة للعموم .

اجاب المصنف بأن تمنع المقدمة الثانية(١) وذلك لأنّ التعبير عن العموم قد يحصل باللفظ المجازي و قد يحصل باللفظ المشترك فلم لا يجوز أن تكون هذه الالفاظ موضوعة للخصوص ويجوز لها في العموم، أو تكون مشتركة بين الخصوص والعموم؟! فلا إضطرار حينئذ في وضع لفظ مختص بالعموم.

☞ وعلق السُبكي في شرحه قائلاً:

[... وفي بعض النسخ هنا، «وأيضاً كثرة الوقائع»، وليست في أصل المصنّف، ولا حاجة إليها] رفع الحاجب: ٣ / ٧٩.

وما افاده حق لا غبار عليه لأن كثرة الوجود لا تحقق ظهوراً كما هو معروف .

١ . يريد بالمقدمة الثانية الممنوعة قوله: «... فوجب أن يوضع له لفظ في اللغة...».

قال: الخصوص متيقّن؛ فجَعْلُهُ له حقيقةً، أولى.

رُدّ بأنه إثبات لُغَةٍ بالترجيح، وبأن العموم أحوطُ، فكان أولى.

قالوا: لا عَامَّ إلّا مُخَصَّصٌ؛ فيظهر أنها للأغلب.

رُدّ بأن احتياج تخصيصها لدليل يُشعر بأنّها للعموم.

وأيضاً: فإنّما يكون ذلك عند عدم الدليل.

الاشتراك: أُطلقت لهما، والأصلُ الحقيقة.

أُجيب: بأنّه على خلاف الأصل، وقد تقدم مثْلُهُ .

الفارق: الإجماع عَلى أنّ التكليف للعام، وذلك بالأمر والنهي.

وأُجيب: بأنّ الإجماع على الأخبار للعام.*

....

[دليل القائل بأن صيغة العموم موضوعة للخصوص]

* **أقول**: احتج القائلون بأنها موضوعة للخصوص بوجهين :

الأوّل: أنّه إن كان موضوعاً للخصوص فالخاص مراد للوضع وإن كان موضوعاً للعموم كان الخاص مراداً دخوله تحت العموم، فالخاص مراد باليقين وما عداه مشكوك فيه، فيجب حمل اللفظ المطلق على المتيقّن الذي هو الخصوص لكونه أولى .

والجواب: أنّ هذا اثبات اللغة بالترجيح والأولوية، وهو غير جائز، فإنّ ☜

....

☜ اللغة إنّما تثبت بالوضع ؛ وأيضاً يُعارض هذا بكون العموم أحوط، فإنّه إذا عمل بالعموم كان الخاص داخلاً فيه ولا ينعكس .

الثاني:كل عام فهو مخصوص إلّا قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (١)، فالخصوص اغلب صوراً من العموم، فيحمل اللفظ العري عن القرينة عليه لاغلبيته.

والجواب: أنّ التخصيص الوارد في مقابلة العام إنّما يثبت بدليل خارجي، وإذا كان كذلك كان التخصيص دليلاً على كونها في الوضع للعموم لأنّ اللفظ إذا كان لا يفهم منه معنى إلّا بقرينة كانت دلالته على ذلك المعنى بطريق المجاز؛ وأيضاً فإنّما يجب الحمل على الأغلب إذا لم تفهم الدلالة على وجوب الحمل على الأقل، وهاهنا ليس الأمر كذلك فإنّ الدليل الذي ذكرناه قد دلّ على أنّ هذه الألفاظ وضعت للعموم فيجب المصير إليه ولا يصلح ما ذكرتم للمعارضة.

واحتج السيد المرتضى على مذهبه ؛ من أنّه مشترك بين العام والخاص بأنه مستعمل في الخصوص والعموم، والأصل في الاستعمال الحقيقة فيكون اللفظ الذي يستعمل في العموم مشتركاً بينه و بين الخصوص .

والجواب: إنّ الاشتراك على خلاف الأصل (٢) وقد تقدّم مثل هذا في باب الأمر. (٣) ☜

---

١. البقرة: ٢٩.

٢. وهناك جواب آخر في رد مبنىٰ الشريف المرتضىٰ وهو أن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز فلا ينكشف الوضع من خلال كثرة وقوعه.

٣. وذلك في الصفحة ٥٢٤ من الجزء الأوّل عند قوله: [... إنّ صيغة إفعل وردت في الوجوب و...].

....

☜ واحتجّ من فرّق بين الأمر والنهي وبين الأخبار بأنّ الإجماع قد دلّ [١] بأنّ الأوامر والنواهي المكلف بهما للعموم فإنّ قوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[٢] وقوله: ﴿لَا تَقْرَبُوا الزِّنَى﴾[٣] عامّاً إجماعاً ؛ وأمّا الإخبارات فإنّ الإجماع لم يدلّ على عمومها فوجب التوقف إلى أن يأتي دليل من خارج يدل على أنّها للعموم .

والجواب: أنّ الإجماع قد دلّ على أنّ الإخبار للعام أيضاً كقوله: ﴿وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[٤]، ﴿وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[٥] إلى غير ذلك من الإخبارات [الدالة على الوعد والوعيد وغيرها] [٦].

---

١. وجاء في نسخة «ب» عقيب «... بأنّ الإجماع قد دل...» ما يلي: [... على أن التكليف للعام أي لعامة المكلفين، وذلك إنّما هو بالأمر والنهي فلو لم يكن الأمر والنهي للعموم لما كان التكليف عامّاً...].

٢. البقرة: ٤٣.

٣. الاسراء: ٣٢.

٤. الحديد: ٣.

٥. المائدة: ١٢٠.

٦. في نسخة «ب» فقط.

قال: مسألة: الجمع المنكّر ليس بعامٍّ.

لنا: القطعُ بأنّ «رجالاً» في الجموع ؛ كرجلٍ في الوحدان، ولو قال: «له عندي عبيدٌ» صح تفسيره بأقل الجمع .

قالوا: صح إطلاقه علىٰ كُلِّ جمعٍ، فحملُهُ علىٰ الجميع حَملٌ على جميع حقائقه .

ورُدَّ بنحو «رَجُلٍ»، وَأنّه إنّما صحّ على البدل.

قالوا: لو لم يكن للعموم، لكان مختصّاً بالبعض.

رُدّ: بـ«رجُلٍ»، وأنّه موضوع للجمع المشترك. *

....

[دلالة الجمع المنكَّر على العموم]

* **أقول:** ذهب الجمهور إلى أنّ الجمع المنكّر لا يدل على العموم، وذهب الجُبَّائي إلى أنّه يدل عليه ؛ واحتج الجمهور بإنّ رجالاً في الجموع كرجل في الآحاد بالاتفاق، ولمّا كان رجل في الآحاد لا يدلّ على العموم بل على رجل واحد غير معيّن، كذلك رجال يدلّ على جماعة اقلهم ثلاثة غير معينين بل هو صالح للعموم والخصوص، وأيضاً إذا قال الانسان لزيد: «عندي عبيدٌ» صحّ تفسيره بالثلاثة اتفاقاً، ولو كان للعموم لما صحّ هذا التفسير .

احتجوا بأنّه يصلح لكلّ جمع من الجموع، فحمله على الجميع حمل له على جميع حقائقه، فيكون أولى من حمله على البعض لعدم الأولوية[1] .

---

١ . هذا دليل من قال بأن الجمع المنكَّر يدل على العموم.

. . . .

☜ والجواب: ينتقض ما ذكرتم بالنكرة الشائعة في جنسها على البدل كرجل فإنّه صالح لكلّ واحد واحد و مع هذا فإنّه لا يُحمل على الجميع إجماعاً فكذلك في الجمع المنكّر [و] [١] لأنّه إنّما يصحّ حمله على الجموع الكثيرة على سبيل البدل كصحة حمل رجل على كلّ رجل على البدل [فلا يحمل على الكل على الجمع][٢].

قالوا: لو لم يكن للعموم لكان مختصّاً بالبعض بحيث إذا استعمل في غيره يكون مجازاً فيه وليس كذلك بالاتفاق .

والجواب: المعارضة [برجل فإنّه ليس للعموم ولا هو موضوع لرجل معيّن، وأيضاً فإنا نقول:][٣] إنّ اللّفظ وضع للجمع المشترك بين الجموع الكثيرة فصدقه على كل جمع كصدق مطلق الجمع عليه، صدق رجل على كلّ رجل على البدل.[٤]

---

١. في نسخة «ب» فقط .

٢. في نسخة «ج» فقط، وبعبارة أوضح: عندما يصح اطلاق لفظ «رجال» المنكّر على كل جمع بنحو البدل لا يصح حمله على جميع مصاديق الجموع، فلا يفيد العموم.

٣. قد وردت هذه العبارة في نسخة «ب» فحسب واما في نسخة «أ» وردت العبارة التالية بدلاً عنها: [... ووجه المشابهة...].

٤. الفقرة الأخيرة لم ترد في نسخة «ج».

قال: مسألة: أبنية الجمع لاثنين، تَصِحُّ، وثالثها مجاز.(١)

الإمام: ولواحدٍ .

لنا: أنّه يسبق الزائد، وهو دليل الحقيقة والصحة.

﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾(٢) والمراد: أَخَوَان.

واستدلال ابن عباس بها، ولم يُنكر عليه، وَعُدِلَ إلى التأويل.

قالوا: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾، والأصلُ الحقيقة.

ورُدّ بقضية ابن عبّاس .

قالوا: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ﴾(٣) .

وردّ: بأن فرعون مُرَادٌ .

---

١ . وردت العبارة في «منتهى الوصول والأمل...» كالتالي: «مسألة: يصح إطلاق أبنية الجمع على اثنين مجازاً، وثالثها حقيقة» منتهى الوصول والأمل في علمي الأُصول والجدل: ١٠٥ .

وهو الصحيح لأنهم اتفقوا على أن الجمع حقيقة في الثلاثة واختلفوا في أن يكون حقيقة في الأثنين والواحد.

توضيح ذلك:

إن محل النزاع هو أن لفظة الجمع مثل «المسلمون» يطلق على مُسلِمين اثنين حقيقة أو لا؟ بعض قال يطلق حقيقة وبعض آخر قال إنّما يطلق مجازاً.

وما يُضْعف موقف القائل بانّه يطلق على اثنين حقيقة هو أن واضع اللغة قد خصص للإثنين صيغة أُخرى وهي صيغة التثنية فلا داعي لوضع لفظ آخر.

وقد اصبح المذهب المستقر هو القول بان ابنية الجمع حقيقة فيما زاد على الإثنين واما المذهب الآخر ففذ غدا في ذمة التاريخ .

٢ . النساء: ١١.

٣ . الشعراء: ١٥ .

قالوا: «الاثنان فما فوقهما جماعةٌ» .

وأُجيبَ: في الفضيلةِ، لأنّه ﷺ يُعرِّف الشرع لا اللغة.

النافون: قال ابن عباس: «ليس الأخوان إخوةً» .

وعورض بقول زيدٍ: «الأَخوان إخوةٌ».

والتحقيق: أراد أحدهما حقيقة والآخر مجازاً.

قالوا: لايقال: «جاءني رجلان عاقلون»، ولا «رجالٌ عاقلان».

وأُجيب: بأنهم يُراعون صورةَ اللفظِ. *

....

* **أقول**: الجمع لفظ يطلق و يراد به المعنى الذي يفهمه أهل اللغة من اجتماع الشيء مع غيره، وقد يراد به اللفظ الذي يفهم منه الجمع كقولنا: رجال ونحوه ؛ والمقصود بالبحث هاهنا هو الثاني فنقول: اختلف الناس في اللفظ الموضوع للجمع هل يتناول الواحد أو الاثنين أو لا ؟

فذهب جماعة من الشافعية وزيد بن ثابت ومالك و داود والقاضي والاستاذ أبي اسحاق إلى أنّه يتناول الاثنين على سبيل الحقيقة ويقولون: أقل الجمع اثنان.

وذهب ابن عباس والشافعي وأبو حنيفة ومشايخ المعتزلة إلى أنّه لا يتناول إلّا الثلاثة فمازاد، وذهب قوم إلى أنّه يتناول الاثنين على سبيل المجاز. [وهو اختيار المصنّف على ما يظهر من سياق كلامه] [١] .

وذهب إمام الحرمين إلى أنّه يمكن ردّ لفظ الجمع إلى الواحد.

---

١. في نسختي «ب» و «ج».

....

☜ [استدلال المصنّف في المقام]

واحتجّ المصنف على أنّه موضوع للثلاثة فما زاد، بوجهين:

الأوّل: سبق الفهم إليه، فان من قال: «أكرم الرجال»، يسبق فهم السامع إلى أنّه قصد مازاد على الاثنين ـ والعلم بذلك ضروري ـ وسبق الفهم دليل على الحقيقة على ما مضى في علامات الحقيقة والمجاز.

واستدل على أنّه يصحّ إطلاق الجمع على الاثنين [على سبيل المجاز[(١)]] بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ﴾[(٢)] والمراد الأخوان .

الوجه الثاني: في كونه موضوعاً للثلاثة فما زاد، استدلال ابن عباس بهذه الآية على عثمان لما حجب الأُم عن السدس بالاخوين فقال له ابن عباس: «ليس الأخوان إخوة في لسان قومك» فقال عثمان: «إنّي لا استطيع أن انقض أمراً كان قبلي»[(٣)] فعدل عثمان إلى التأويل وأيدّه ابن عباس على قوله، فدّل على أن الجمع يتناول بالحقيقة ما زاد على الأثنين، فقول عثمان دليل.

وقد كان أولى بالمصنّف أن يذكر هذا الوجه عقيب الوجه الأوّل إلّا أنّه ذكر بينهما الاستدلال على صحة اطلاق الجمع على الاثنين[(٤)]. ☜

---

١. في نسخة «ج» فقط.

٢. النساء: ١١.

٣. وهو المعتمد لدى الإمامية.

٤. وردت العبارة في نسخة «ب» كما يلي: [الاستدلال على صحة اطلاق الجمع على الاثنين مجازاً...] والصحيح ما اثبتناه.

....

☞ [استدلال المثبتين]

احتجّوا بوجوه :

أحدها: قوله: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ﴾ والأصل في الاطلاق الحقيقة، والحقيقة إنّما هو الاثنين .[١]

والجواب: يبطل ما ذكرتم بقضية ابن عباس فإنّه جعلها للثلاثة [ووافقه عثمان وعدل إلى التأويل][٢].

الثاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ﴾ والمراد موسى وهارون عليهما السلام.

والجواب: أنّ فرعون مراد معهم أيضاً .

الثالث: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «الاثنان فما فوقهما جماعة» .

والجواب: المراد من ذلك أنّهما يدركان فضيلة الجماعة لأنّه مستفاد من الشرع لا من اللغة.[٣]

[استدلال النافين]

واحتجّ النافون لصحة اطلاق الجمع على الاثنين بوجهين :

---

١. وفي نسختي «ب» و «ج»: [فيكون تناول الجمع للأثنين حقيقة...].

٢. في نسختي «ب» و «ج».

٣. وفي نسخة «ب» أيضاً وردت العبارة كما يلي: «لأنّه صلى الله عليه وآله وسلم يعرّف الشرع لا اللُغة»، وهذا غير صحيح لأنّه صلى الله عليه وآله وسلم يتحدث وفق قوانين اللغة إلّا ما خرج بالدليل.

....

☜**الأوّل**: قول ابن عباس: ليس الأخوان أُخوة .

والجواب: المعارضة بقول زيد: «الأخوان أُخوة».(١)

والتحقيق في هذا المقام أنّ ابن عباس أراد نفي الجمع عن الاثنين بطريق الحقيقة، وزيداً أراد إثباته لهما بطريق المجاز .

الثاني: لا يصحّ وصف الاثنين بالجمع ولا بالعكس فإنّه لا يقال: جاءني رجلان عاقلون، ولا جاءني رجال عاقلان، فلا يصحّ الاطلاق .

والجواب: أنّ الوصف يُراعى فيه جانب اللفظ، وصيغة الجمع مغايرة لصيغة الاثنين، وليس النزاع في ذلك.(٢)

---

١ . قال السُبكي: «... وهذا لايحفظ عن زيد، نعم هو من القائلين برد الأم إلى السدس في الأخوين». رفع الحاجب: ٣ / ١٠٢ .

٢ . أي: ليس النزاع في لفظة الجمع بل في ابنيته، أعني صيغ المجموع.

قال: مسألة: إذا خصّ العام، كان مجازاً في الباقي.

الحنابلة: حقيقة .

أبوالحسين: إن خصّ بما لا يستقل من شرط أو صفة أو استثناء.

الرازي: إن كان غير منحصر.

القاضي: إن خُصَّ بشرط أو استثناء.

عبدالجبار: إن خُصّ بشرط أو صفة.

وقيل: إن خُصَّ بدليل لفظيٍّ.

الإمامُ: حقيقةٌ في تناولِهِ؛ مجاز في الاقتصار عليه .

لنا: لو كان حقيقة لكان مشتركاً ؛ لأن الفرض أنّه حقيقة في الاستغراقِ .

وأيضاً: الخصوصُ بقرينةٍ، كسائر المجاز.*

....

[هل العام بعد التخصيص حقيقة أو مجاز؟]

* **أقول:** اختلف الناس في العام إذا خُصّ هل يكون حقيقة في الباقي أو يكون مجازاً فيه على أقوال :

أحدها: قول الجمهور أنّه يكون مجازاً فيه .

وثانيها: أنّه يكون حقيقة، وهو قول الحنابلة .

وثالثها: قول أبي الحسين: إنّ المخصص ان كان ممّا يستقلّ بنفسه سواء☜

....

☜كان دليلاً عقلياً كالدليل الدالّ على أنّ غير القادر ليس بمراد في الخطاب، أو دليلاً لفظياً كقول المتكلم: لم ارد البعض الفلاني، كان مجازاً ؛ وإن كان غير مستقل بنفسه كالشرط و الاستثناء والصفة كان حقيقة في الباقي .

ورابعها: قال أبوبكر الرازي ـ من أصحاب أبي حنيفة ـ: إن كان الباقي جمعاً كان العام حقيقة فيه، وإلّا كان مجازاً فيه .

وخامسها: قال القاضي أبو بكر: إن كان المخصص شرطاً أو استثناء كان العام حقيقة في الباقي، وإلّا كان مجازاً فيه .

وسادسها: قال القاضي عبدالجبار: إنّ المخصص إن كان شرطاً أو صفة كان العام حقيقة في الباقي، وإلّا كان مجازاً فيه.

وسابعها: ذهب بعض الناس إلى أنّ المخصص إن كان دليلاً لفظياً كان العام حقيقة في الباقي، وإلّا فهو مجاز فيه .

وثامنها: ذهب إمام الحرمين إلى أنّ العام حقيقة في تناوله للباقي ومجاز في الاقتصار عليه .

واحتجّ المصنف على أنّه مجاز في الباقي كيف كان المخصص، بوجهين:

الأوّل: أنّه لو كان حقيقة فيه بعد التخصيص لكان اللفظ مشتركاً، والتالي باطل فالمقدّم مثله، بيان الشرطية: أنّ التقدير إنّ اللفظ للعموم بطريق الوضع فإذا كان للخصوص أيضاً كان اللفظ مشتركاً لوجوب المغايرة بين العموم والخصوص، وبيان بطلان التالي: أن الأصل عدم الاشتراك .

الثاني: أنّ الخصوص لا يفهم من لفظ العام إلّا بقرينة وذلك دليل المجاز .

قال: الحنابلة: التناول باقٍ، فكان حقيقةً.

وأُجيب: بأنّه كان مع غيره.

قالوا: يَسبقُ، وهو دليل الحقيقة.

قلنا: بقرينةٍ، وهو دليل المجاز .

الرازي: إذا بقيَ غيرَ منحصرٍ، فهو معنىٰ العمومِ.

وأُجيب: بأنّه كان للجميع .

أبو الحسين: لو كان ما لايستقل يوجب تجوّزاً في نحو: «الرجال المسلمون»، و: «أكرم بني تميم إن دخلوا»، لكان نحو: «مسلمون» للجماعة مجازاً، ولكان نحو: «المسلم» للجنس أو العهد مجازاً، ونحو: ﴿أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾[1] مجازاً.

وأُجيب: بأن الواو في «مسلمون» كألفِ «ضارب» وواو «مضروب»، والألف واللام في «المسلم» وإن كان كلمة حَرفاً أو اسماً ، فالمجموع: الدّال، والاستثناءُ سيأتي.

والقاضي: مِثله، إلّا أنّ الصفة عنده كأنها مستقلةٌ.

وعبدالجبار: كذلك، إلّا أن الاستثناء عنده ليس بتخصيصٍ .

المخصِّص باللفظية: لو كانت القرائن اللفظية توجب تجوّزاً... إلى آخره، وهو أضعف».

---

١. العنكبوت: ١٤.

الإمام: العامُّ كتكرار الآحاد ؛ وإنّما انحصر، فإذا خرج بعضها، بقي الباقي حقيقة.

وأُجيب بالمنع، فإنَّ العام ظاهرٌ في الجميع، فإذا خُصَّ خرج قطعاً، والمتكرر نَصٌّ. *

....

* **أقول**: احتجت الحنابلة على مذهبهم في أنّه يكون حقيقة بعد التخصيص بأنّ لفظ العام يتناول لما عدا المخصوص قبل التخصيص على سبيل الحقيقة والتناول باق، فالحقيقة باقية .

والجواب: المنع من بقاء الحقيقة وذلك لأنّ اللفظ إنّما كان حقيقة في الباقي لانضمام غيره إليه، وبعد التخصيص فات الشرط ففات كون اللفظ حقيقة.

واحتجوا أيضاً بأنّ الباقي بعد التخصيص يسبق إلى الفهم فيكون حقيقة.

والجواب: أنّ الفهم إنّما كان بالقرينة، وذلك دليل المجاز .

واحتجّ الرازي على مذهبه بأنّ معنى العموم هو تناول اللفظ لشيئين فصاعداً من غير حصر فإذا خص العام وبقي منه عدد غير منحصر كان معنى العموم ثابتاً في الباقي، فيكون حقيقة ثابتة.

والجواب: أنّ اللفظ كان قبل التخصيص موضوعاً للجميع، وبعد التخصيص خرج عن ذلك.

واحتجّ أبو الحسين على أنّ التخصيص بالمتصل يبقي اللفظ حقيقة في الباقي معه بأنّ من قال: «من دخل داري أكرمته»، يفيد معنى، فإذا قال: «من

....

☜ دخل داري من الكرماء أكرمته»، يفيد معنى آخر وهو الإخبار بالإكرام للدّاخلين من الكرام وهذه الإفادة على سبيل الحقيقة، وكذلك لو قال: «من دخل داري إن كان مسلماً اكرمته إلّا زيداً» أفاد على سبيل الحقيقة الإخبار بالإكرام لمن عدا زيدا ؛ وكذلك لو قال: «من دخل داري ان كان مسلماً اكرمته».

ولو كان افادة لفظ الشرط والصفة والاستثناء لهذه المعاني ممّا يجعل اللفظ الدالّ على معناه أوّلاً دالاً على سبيل المجاز ـ لكونه غير مستقل بالدلالة ـ لكان الواو والنون للجمع يصيِّران دلالة اللفظ مجازية، وليس كذلك ؛ فإنّه لا يقول أحد: إنَّ قولَنا: مسلم، يدلّ على معناه بالحقيقة وإذا دخل عليه الواو والنون فقيل مسلمون يخرج تلك الدلالة عن الحقيقة، ولكان لام الجنس والعهد في قولنا المسلم يصيِّران اللفظ دالاً على جهة المجاز لدلالتهما على معنى الجنسية والعهدية مع عدم استقلالهما، ولكان نحو قوله تعالى: ﴿أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ يدلّ على تسع مائة وخمسين على سبيل المجاز ؛ وليس كذلك .

وأجاب المصنف عن واو الجمع بأنّه بمنزلة ألف «ضارب» وواو «مضروب» الدالين على الفاعلية والمفعولية [1] فإنّهما لا استقلال لهما بالدلالة، ولذلك الألف واللام في نحوالمسلم الدالان على العهد أو الجنس فإنّ المجموع من الاسم والالف واللام هو الدال، وأمّا الاستثناء فسيأتي الكلام عليه في بابه . ☞

١. قد ادرجت العبارة التالية في نسختي «ب» و «ج» في المتن بعد كلمتي «الفاعلية والمفعولية»، والظاهر أنّها سيقت للتوضيح وليست من المتن في شيء: [ووجه المشابهة بينهما أن الواو والنون يدلان على زيادة من غير ابطال لدلالة المزيد عليه وكذلك ألف «ضارب» وواو «المضروب» فإنهما دالان على معنىٰ الفاعلية والمفعولية الزائدين على معنى المصدر المستفاد من الضرب، بخلاف الاستثناء والصفة والشرط، وأما الألف واللام في المسلم...].

....

☜وأمّا القاضي فإنّه احتجّ بما احتجّ به أبو الحسين في الاستثناء والشرط وأمّا الصفة فإنّها عنده كالمستقلة بالدلالة، ومن ثمّ استقلت الصفة بالإفادة دون الموصوف، في مثل: رأيت الكريم، بخلاف الشرط والاستثناء ففرّق بين الصفة وبين الشرط والاستثناء.

وأمّا عبد الجبار فإنّه أيضاً كأبي الحسين في الاحتجاج على الصفة والشرط وأمّا الاستثناء فإنّه عنده غير مخصص .

وأمّا من قال بأَنّ التخصيص بالدلائل اللفظية لا يوجب التجوز فاحتجّ بأنّه لو أوجبت القرينة اللفظية التجوّز لأوجبه الالف واللام والواو والنون في الجمع ؛ وقد مضى تقريره والجواب عنه ؛ وهذا أضعف احتجاجاً من الأول، ووجه زيادة الضعف أن المحتج الأول قد يتمسك بالقياس بجامع عدم الاستقلال بخلاف المحتج ههنا .

واحتجّ امام الحرمين بأنّ قولنا: «اكرم الرجال» بمنزلة قولنا: «اكرم زيداً وعمرواً وخالداً» وإنّما إختُصر بحذف [البعض بخلاف] [1] الاسماء المتعددة واتيان حرف دال على تلك الاشخاص فإذا خرج بعض تلك الأشخاص يبقى اللفظ متناولاً للباقي على سبيل الحقيقة .

والجواب: المنع من التسوية بين قولنا: «أكرم الرجال» وبين قولنا: «أكرم زيداً وخالداً»، فإنّ العام ظاهر في الجميع فإذا خُصّ العام خرج المخصوص قطعاً؛ وأمّا المتكرر فإنّه نص في الآحاد فلو اخرج لكان نقضاً.

---

١. لم يرد هذان اللفظان في نسخة «ج».

قال: مسألة: العام بَعْدَ التخصيص بمبيّن، حجّةٌ .

وقال البلخي: إنْ خُصَّ بمتصل .

وقال البصريُّ: إنْ كان العمومُ منبئاً عنه؛ كـ ﴿اقْـتُلُوا الْـمُشْرِكِينَ﴾[1] وإلّا فليس بحجّة، كـ ﴿السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ﴾[2] فإنّه لا ينبئُ عـن النـصاب والحرز.

عبدالجبّار: إن كان غيرَ مفتقرٍ إلى بـيانٍ؛ كـ ﴿الْـمُشْرِكِينَ﴾ بـخلاف: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ فإنّه مفتقر قبل إخراج الحائض.

وقيل: حُجّةٌ في أقل الجمع.

وقال أبو ثور: ليس بحجّةٍ.

لنا: ما سبق من استدلال الصحابة مع التخصيص .

وأيضاً : القطع بأنّه إذا قال: «أكرم بني تميم، ولا تُكرم فلاناً» فَتَرك، عُدَّ عاصياً .

وأيضاً: فإن الأصل بقاؤه.

واستُدِلّ لو لم يكن حُجّة، لكانت دلالته موقوفةً على دلالته عـلى الآخر. واللازم باطِلٌ، لأنّه إن عُكِسَ دور، وإلّا فتحكمٌ.

وأُجيب: بأنّ الدور إنّما يَلزَمُ بتوقف التقدّم، وأمّا بتوقف المـعيّة، فلا.

---

١. التوبة: ٥.

٢. المائدة: ٣٨.

قالوا: صار مجملاً ؛ لتعدد مجازه فيما بقي وفي كُلٍّ مِنْهُ.

قُلْنَا: لِمَا بَقِي بِمَا تَقَدَّمَ.

أَقَلُّ الجمع: هُو المتحققُ، وَمَا بقيَ مشكوكٌ.

قلنا: لا شكّ مع ما تقدّم.*

....

[حجّية العام بعد التخصيص]

* **أقول**: اختلف الناس في أنّ العام بعد التخصيص هل هو حجّة أم لا؟

أمّا القائلون بأنّه يكون حقيقة في الباقي فإنّه يكون حجّة عندهم.

وأمّا القائلون بأنّه لا يبقى كذلك، فقد قال قوم إنّه إن بُيّن المخصص كقوله: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ فاذا قال لم أرد اليهود كان المخصوص مبيّناً، فهذا يكون حجّة في غيره، وإن لم يُبيّن لم يكن حجة لأنّه لا فرد من الافراد إلّا ويجوز أنْ يكون هو المخصوص، كما إذا قال: لم ارد بعض المشركين .(١)

وقال البلخي: إنّه إن خُصّ بدليل متصل كان حجّة وذلك كالاستثناء والصفة والشرط، وإن خصّ بدليل منقطع لم يكن حجّة .

وقال أبو عبد الله البصري: إن كان العموم منبئاً عنه فإنّه يكون حجّة كما في قوله تعالى: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ فإنّ الدليل الدالّ على منع قتل أهل الذمة غير مانع من التمسك بعموم المشركين، وإن كان المخصص قد منع من تعلق الحكم ☜

---

١ . قال الآمدي : [واتفق الكل على أن العام، لو خص تخصيصاً مجملاً، فإنّه لا يبقى حجة كما لو قال: «اقتلوا المشركين إلّا بعضهم»]. الإحكام: ٢ / ٢٥٢ .

....

☜ بالاسم العام واقتضى تعلقه بشرط لا يُنبئ عنه العام لم يكن حجّة كما في قوله: ﴿وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[1] فإنّ قيام الدليل على اعتبار النصاب والحرز منع من التمسك بعموم اللفظ حيث لم يكن في اللفظ العام ما يُنبئ عن الشرط المذكور.

وقال القاضي عبد الجبار: إن كان العام بمثابة لو تركناه وإياه لصحّ منا امتثال ما أُريد منه وفعل ما لم يُرد، كان حجّة كما في قوله: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ فإنّه بعد التخصيص بأهل الذمة يمكننا العمل به، ولولا ظهور المخصص لأمكننا العمل بما أُريد وما لم يرده؛ أمّا إنّ العام مفتقر إلى بيان حتى يصح الامتثال كما في قوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ فإنّه قبل إخراج الحائض لا يصحّ منا العمل به لعدم الفهم بمعنى الصلاة فإنّ هذا لا يكون حجّة.

وقال قوم: إنّه يكون حجّة في أقل ما يطلق عليه اللفظ العام وهو أقل الجمع فإنّه هو المتيقن.

وقال أبو ثور وعيسى بن أبان: إنّه ليس بحجّة مطلقاً.

وذهب جماعة من الفقهاء إلى أنّه حجّة مطلقاً.

واستدل المصنّف على مذهبه بثلاثة أوجه:

الأوّل: إجماع الصحابة[2] على نحو الاستدلال بالعام المخصوص من ☜

---

١. التوبة: ٣٨.

٢. والآمدي ادّعىٰ الشهرة في المقام فقال:

☜

....

☞غير وقوع انكار بينهم .

الثاني: أنّا نعلم قطعاً أنّ من قال لعبده: «اكرم بني تميم ولا تكرم فلاناً» فترك إكرام من عدا فلاناً، عُدّ عاصياً ؛ ولو لم يكن حجّة في الباقي[١] لما صح هذا .

الثالث: أنّ العام قبل التخصيص كان متناولاً لما عداه وحجّة فيه، فيبقى بعد التخصيص كذلك لأنّ الأصل بقاء ما كان على ما كان .

واستدل بعض الناس على أنّ العام المخصوص حجّة بأنّه لو لم يكن حجّة في الباقي وقد كان قبل التخصيص، لكانت دلالة العام على الباقي موقوفة على دلالته على الآخر ؛ والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة .

وبيان بطلان التالي أنّه لو كان دلالته على الباقي موقوفة على دلالته على الآخر فدلالته على الآخر إمّا أن تكون موقوفة على دلالته على الباقي أو لا، والأول يلزم منه الدور، والثاني تحكم لأنّه ترجيح بلا مرجح .

والجواب: إنّ هذا يتم على تقدير أن يكون التوقف توقف التقدّم والبعدية بأن تكون دلالته على الباقي متأخرة عن دلالته على الآخر ودلالته على الآخر متأخرة عن دلالته على الباقي، أمّا إذا كان التوقف توقف المعيّة كتوقف أحد المضافين على الآخر فلا.

احتج المخالف بأنّه بعد التخصيص يصير مجملاً فلا يكون حجّة ☜

[☞... وبيان اشتهاره ما نقل عن الصحابة من عملهم بالعمومات المخصصة فيما وراء صورة التخصيص، نقلاً شائعاً ذائعاً...]. الإحكام: ٢ / ٢٥٥ .

١ . ورد حرفا «وإلّا» بعد عبارة: «حجة في الباقي» وبما أنهما كانا مخلّين في السياق، أسقطناهما، علماً بأنّهما لم يردا في نسخة «ب».

....

☜ بانفراده، إمّا الصغرى فلأنّه بعد التخصيص يحتمل أن يكون مجازاً في كل الباقي ويحتمل أن يكون مجازاً في أحد أفراده المتكثرة، ومع حصول الاحتمال يتحقق الاجمال؛ واما الكبرى فظاهرة.

والجواب: بل هو مجاز في كل الباقي لما مضى من أن الصحابة أجمعوا على أنّه الباقي.

واحتجّ القائلون بأنّه حجة في أقل الجمع بأنّه هو المتحقق وما عداه مشكوك فيه.

والجواب: لا شك في ماعداه لما بيّناه [1] أولاً.

---

١. من الأدلة الّتي دلت على لزوم الحمل على تمام الباقي.

قال: مسألة: جواب السائل: غير المستقل، دونَهُ، تابعٌ للسؤال في عمومه اتفاقاً، والعامُ على سبب خاص: بسؤال مثل قوله ﷺ لمّا سُئل عن بئر بُضاعة: «خلق الله الماء طهوراً لا يُنجسُهُ شيءٌ إلّا ما غَيَّر لونَهُ، أو طعمه، أو ريحهُ» أو بغير سؤال، كما روي أنّه ﷺ مَرَّ بشاةِ ميمونة، فقال «أيُّما إهابٍ دُبغ فقد طَهُر» معتبرٌ عمومه على الأكثر، ونُقل عن الشافعي خِلافُهُ.

لنا: استدلال الصحابة بمثله؛ كآية السرقة وهي في سرقة المِجَنِّ أو رداء صفوان، وآية الظهار في سلمة بن صخرٍ، وَآية اللعان في هلال بن أُميَّةَ أو غيرِهِ.(١)

وأيضاً: فإنَّ اللفظ عامٌ، والتمسُّك بهِ.*

....

[هل إن الجواب تابع للسؤال في عمومه؟]

* **أقول:** الخطاب الوارد جواباً للسؤال إمّا أن يكون مستقلاً بنفسه أو لا يكون بل إنّما يتم بالسؤال، والثاني اتفق العلماء على أنّه تابع للسؤال في عمومه كما [روي عن النبي ﷺ إنّه](٢) سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال: «أينقص إذا جفّ؟» فقيل: نعم، فقال: «فلا إذاً».

وأمّا في خصوصه فقد اختلفوا فيه والأولىٰ عندي أنّه يجري مجراه إذ ☜

---

١. وفي الإحكام: ٢ / ٢٥٩: «... إلى غير ذلك».

٢. الإضافة من كتاب الإحكام: ٢ / ٢٥٦.

....

☜اللفظ لا عموم له وذلك كما إذا سأله ﷺ انسان عن الوضوء بماء البحر فقال له: «يجزيك».

وأمّا الخطاب العام الوارد على سبب خاص سواء كان بسؤال كقوله ﷺ لما سُئِل عن بئر بضاعة: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء» أو بغير سؤال كما في قوله ﷺ حين مر بشاة ميمونة : «أيما إهاب [1] دُبغَ فقد طَهُرَ»، فقد اختلفوا فيه فذهب الجمهور إلى أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ونقل عن الشافعي خلاف ذلك، وهو مذهب مالك وأبي ثور والمزني .

واحتجّ المصنف على مذهب الجمهور بوجهين :

الأول: استدلال الصحابة بالعمومات الواردة على اسباب خاصّة فإنّهم استدلوا على آية السرقة وقد وردت في سرقة المِجن أو رداء صفوان، واستدلوا على الظهار مطلقاً وإن وردت الآية في سَلَمَة بن صَخرَ، وبآية اللعان وقد وردت في هلال بن أُمية، وغير ذلك من الآيات الّتي استدل بها الصحابة متمسكين بعموم الفاظها من غير التفات منهم إلى اسبابها الواردة عليها .

الثاني: أنّ اللفظ عام والتمسك إنّما هو باللفظ فلا اعتبار بخصوص السبب لأنّه لا يصلح أن يكون معارضاً فإنّه يحتمل أن يقول الشارع: تمسكوا بعموم اللفظ من غير التفات إلى خصوص سببه من غير مناقضة، وإذا عقل ذلك دلّ على عدم التعارض.

---

١. الإهاب، هو جلد الشاة قبل أن يدبغ.

قال: قالوا: لو كان عامّاً، لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد.

أُجيب: أنّه اخْتُصَّ بالمنع؛ للقطع بدخوله، عَلَىٰ أنّ أبا حنيفة أخرج الأَمَةَ المُسْتَفرشةَ من عمومِ «الولد للفراش» ؛ فلم يُلحق وَلَدُها مع وروده في ولد زَمعةَ .

وقد قال عبدالله بن زمعة: هوأخي وابنُ وليدة أبي؛ وُلِد على فراشه.

قالوا: لو عَمَّ لم يكن في نقل السبب فائدة.

قلنا: فائِدتُه: منعُ تخصيصه، ومعرفةُ الأسباب.

قالوا: لو قال: «تَغدَّ عندي»، فقال: «والله، لاتغديتُ»، لم يَعُمَّ.

قلنا: لِعرفٍ خاصٍّ.

قالوا: لو عَمَّ لمْ يَكُنْ مطابقاً.

قلنا: طابق، وَزادَ.

قالوا: لو عمّ، لكان حكماً بأحد المجازات بالتحكم، لفوات الظهور بالنصوصية.

قلنا: النصُّ خارجيٌّ بقرينةٍ. *

. . . .

* أقول: احتجَّ القائلون بأنّه مقصور على السبب بوجوه:

الأوّل: أنّه لو كان عامّاً لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره به ـ والجامع كون كل واحد منهما داخلاً تحت لفظ عام قابل للتخصيص ـ والتالي باطل اتفاقاً فالمقدّم مثله .

....

☜ والجواب: المنع من الملازمة والقياس باطل لوجود الفرق وذلك أنّ تناول اللفظ العام الوارد عقيب سبب السبب، تناول قطعيّ، وتناوله لغيره على سبيل الظاهر، وإخراج ما دلّ عليه اللفظ ظاهراً من الارادة شائع بخلاف إخراج ما دلّ عليه قطعاً.

على أنّ أبا حنيفة كان من المقدّمين في النظر وقد منع من بطلان التالي حتى أخرج الأَمَة المستفرشة عن عموم قوله ﷺ: «الولد للفراش» ولم يلحق ولدها بمولاها مع أنّه ورد في واقعة وليد بن زمعة(١) وقال عبد الله: هو أخي وابن وليدة أبي، ولد على فراشه.

الثاني: لو عمّ لم يكن في نقل السبب فائدة، والتالي باطل فالمقدّم مثله والشرطية ظاهرة.

والجواب: لا نسلم أنّ الفائدة هي قصر العام على السبب بل هناك فوائد أُخر ونحن نذكرمنها فائدتين : ☜

---

١. جاءَ المقطع التالي في نسخة «ب» بعد كلمة «زمعة»:

[ورد في واقعةِ ابنِ ولِيْدَةِ زَمْعة ـ... ـ فلمّا كان عام الفتح أخذه سعد بن أبي وقاص وقال: ابن أخي كان قد عهد إليّ فيه؛ فقام أخوه عبدالله بن زَمْعة فقال له: هو أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه، فترافعا إلى رسول الله ﷺ فقال: «هو لك ياعبدالله بن زمعة، الولد للفراش وللعاهر الحجر!»].

والظاهر أن هذا المقطع قد أُقتبس من روايات قد وردت في مصادر مثل:

صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب تفسير المشبهات، برقم ٢٠٥٣.

سنن ابن ماجة: ١ / ٦٤٦، برقم ٢٠٠٦ ـ ٢٠٠٧.

سنن أبي داود: ٢ / ٢٨٢، برقم ٢٢٧٣.

....

☜ـ **الأُولى:** منع تخصيص السبب عن اللفظ العام لكونه دالاً عليه بالقطع.

ـ **الثانية:** معرفة الأسباب الموجبة لمعرفة الفوائد الّتي لأجلها شرّعت الأحكام .

الثالث: لو عمّ موضع السبب وغيره لكان المجيب بقوله: «والله لا تغدّيت» للقائل: «تغدّ عندي» عامّاً، والتالي باطل اتفاقاً فالمقدّم مثله .

والجواب: أنّ التخصيص هاهنا إنّما حصل من أمر خارج وهو العرف الخاص.

الرابع: الجواب ينبغي أن يكون مطابقاً للسؤال، والعامّ غير مطابق للخاص فلو كان عاماً لما طابق .

والجواب: المنع من الشرطية فإنّ الجواب بالعام جواب بالمطابق وزيادة .

الخامس: لو عم الخطاب مع السبب الخاص لكان حكماً بأحد المجازات بالتحكم، والتالي باطل فالمقدّم مثله. بيان الشرطية: إنّا نجزم بكون صورة السبب التي هي أحد مجازات العام ـ لأنّ كل صورة منه مجاز ـ مرادة من الخطاب العام لفوات الظهور وهو كونها محتملة للارادة منه بالنصوصية أي بسبب كون الخطاب نصاً فيها وأمّا التحكم فلتساوي نسبة العموم إلى جميع الصور الداخلة تحته وعدم أولوية كونه نصاً في البعض دون بعض.

والجواب: إن اردتم بعدم الأولوية عدمها بالنظر إلى العام دون أمر خارجي عنه فهو مسلّم، لكن لانسلم أن ما نحن فيه كذلك، لأن كونه نصاً في البعض خارج بقرينة وهي ورود الخطاب بياناً لذلك البعض، وإن أردتم بعدمها العدم مطلقاً فهو ممنوع.

قال: مسألة: المشترك يصحّ اطلاقه على معنييه مـجازاً لا حـقيقة وكذلك مَدُلولا الحقيقة والمجاز.

وعن القاضي والمعتزلة: يصحُ حقيقةً إنْ صحّ الجمع.

وعن الشافعي: ظاهرٌ فيهما عند تجرد القرائن كالعام.

أبو الحسين والغزّالي: يصح ان يُرادا، لا أنّه لغة.

وقيل: لا يصح أن يُرادا.

وقيل: يجوز في النفي لا الاثبات، والأكثرُ: أَنّ جمعه باعتبار مَعنييه، مبني عليه.

لنا في المشترك: أنّه يسبق احدهما، فإذا أطلق عليهما، كان مجازاً.

النافي للصحة: لو كان المجموع حقيقة لكان مريد أحدهما خاصّة غير مريد، وهومحال.

وأجيب: بأن المراد المدلولان معاً لا بقاؤه لكلّ مفرداً.

وأمّا الحقيقة والمجاز فاستعماله لهما استعمال في غير ما وضع له أوّلاً، وهو معنى المجاز لكلٍّ مفرداً.

النافي للصحة: لو صحّ لهما لكان مريداً ما وضـعت له أو لا غـير مريد، وهو محال.

وأُجيب بأنّه مريد ما وضع له أوّلاً وثانياً بوضع مجازي.

الشافعي: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ... ﴾[1].

---

١. الحج: ١٨.

﴿إِنَّ اللهَ وَ مَلاَئِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبي يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾[١].

وهي من الله رحمةٌ ومن الملائكة استغفارٌ.

وَأجيب: بأنّ السجود: الخضوع، والصلاة: الاعتناء بإظهار الشرف، أو بتقدير خبرٍ أو فعلٍ حُذفِ لدلالة ما يقارنه، أو بأنّه مجاز بما تقدّم. *

....

* أقول: اختلف الناس [٢] في اللفظ المشترك المفرد [٣] فهل يصح اطلاقه على معانيه جمعاً أم لا؟ وكذلك اختلفوا في اللفظ الدالّ على شيء بالحقيقة وعلى آخر بالمجاز هل يصحّ اطلاقه عليهما معاً أم لا؟ واثبته جماعة من الاصوليين واختلفوا فقال الجمهور منهم: أن الحقيقة والمشترك والمجازيطلق عليها بطريق المجاز.

وقال القاضي والمعتزلة: انّه يطلق عليها بطريق الحقيقة إن صحّ الجمع بين إرادة المعنيين.

ونُقل عن الشافعي أنّه ظاهر في المعاني عند تجرده عن القرائن الدالّة على ارادة أحدها دون الآخر كاللفظ العام.

وذهب أبوالحسين البصري والغزّالي إلى أنّه يصح أن يستعمل في

---

١. الأحزاب: ٥٦.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ١ / ٢٢٣؛ الإحكام للآمدي: ٢ / ٢٦١، المسألة ٧.

٣. وليعلم أن الاشتراك والمساواة والحقيقة والمجاز... من صغريات مقولة العموم بالمعنى الأعم، فهي من هذه الزاوية دخلت محط البحث.

....

☜ المعاني لا من حيث الوضع اللغوي.

وذهب آخرون إلى أنّه لا يصحّ وقيل: إنّه يصحّ في النفي دون الإثبات.

وأمّا اللفظ المشترك المجموع فقد اختلفوا فيه أيضاً، وأكثر الجمهور ذهبوا إلى أنّ حكمه حكم اللفظ المفرد.

وقد ذهب قوم من الذين قالوا إنّه لا يصحّ اطلاق اللفظ المفرد على معنييه إلى صحّة اطلاقه في المجموع.

واستدل المصنّف على أنّه ليس بحقيقة في المعاني بأنّ اللفظ موضوع لإحدها فإذا استعمل في المجموع فقد استعمل اللفظ في ما ليس بموضوع له، فيكون ذلك بطريق المجاز.

احتج المانع من الاستعمال مطلقاً بأنّ اللفظ إذا وضع للمفردين على البدل فإمّا أن يكون مع ذلك موضوعاً للمجموع أو لا يكون، فإن كان الأول كان المستعمل للفظ في المجموع مستعملاً له في بعض ما وضع له لا في جميع ما وضع له وذلك خلاف المفروض، وإن كان الثاني كان المستعمل له في المجموع مستعملاً له فيما (لم) يوضع وذلك غير جائز؛ اللهمّ إلّا أن يقال: إنّه مستعمل له في المجموع وفي الافراد وذلك محال لأنّ استعماله في المجموع يقتضي عدم الاكتفاء بدونه واستعماله في الافراد يقتضي الاكتفاء بكلّ من افراده وذلك تناقض وإليه اشار المصنف بقوله: «لكان مريد أحدهما غير مريد».[1] ☞

---

١. وردت العبارة التالية في نسخة «ب» فقط: [والمصنّف عبّر عن هذه الحجة بما ذكره في ☞

....

☜**والجواب**: أنّ اللفظ المشترك ليس موضوعاً للمفردين على البدل بحيث إذا أُريد أحدهما لا تصحّ إرادة الآخر، وإذا كان كذلك فنقول: المراد هو المدلولان معاً لا بقاؤه لكلٍّ مفرداً ؛ وأمّا الحقيقة والمجاز فانّ اللفظ إذا اطلق عليهما كان ذلك بطريق المجاز وذلك لأنّ استعماله فيهما استعمال له فيما ليس بموضوع له وضعاً أوّلاً، لأنّه وضع لأحد المعنيين ولا شكّ في المغايرة بين كلّ واحد وبين المجموع.

واحتجّ من قال بأنّه لا يصحّ استعماله في كلا معنيي [1] الحقيقة والمجاز لأنّه لو صحّ ذلك لكان مريد ما وضع اللفظ له أوّلاً، غير مريد، أمّا إرادته فمن حيث إرادة الحقيقة، وأمّا عدم إرادته فمن حيث إرادة المجاز، وذلك تناقض.

والجواب: أنّه مريد لما وضع له في الوضع الأوّل، وفي الوضع الثاني بطريق المجاز، فالحاصل أنّه مريد من اللفظ غير ما وضع له .

واحتجّ الشافعي على أنّ اللفظ المشترك يصحّ اطلاقه على كلا معنييه، بقوله تعالى: **﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَ مَنْ فِي الأَرْضِ وَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ وَ النُّجُومُ وَ الْجِبَالُ وَ الشَّجَرُ وَ الدَّوَابُّ وَ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَ كَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ﴾** [2] والسجود المستعمل في حق الناس المراد به وضع الجبهة على الأرض والمستعمل في حقّ غيرهم المراد به الخضوع، وكذلك ☜

☜ الكتاب وقال: لو كان الاطلاق في المجموع صحيحاً لكان مريدا أحدهما غير مريد له وبرهان الملازمة أن المستعمل مريد لأحد المعنيين وغير مريد له لاستعماله في معنى آخر وإليه اشار المصنّف بقوله لكان مريد أحدهما غير مريد].

١ . وفي نسخة «ب»: [... في كلّي معنى الحقيقة والمجاز...].

٢ . الحج: ١٨ .

....

☜ قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ وَ مَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبي﴾[١] والصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة الدعاء .

والجواب عن الآية الأُولى: أنّ السجود المراد به الخضوع وهو مشترك بين الجميع، وعن الآية الثانية أنّ الصلاة المراد بها الاعتناء بإظهار شرفه ﷺ، ويحتمل أن يكون الخبر في الآية الثانية محذوفاً وقد دلّ الخبر الثاني عليه لمشاركته إياه في اللفظ ويكون التقدير: «إن الله يصلي على النبي وملائكته يصلون على النبي» وأن يكون الفعل محذوفاً[٢] في الآية الأُولى، ويحتمل أن يكون المجموع مراداً من حيث إنّه مجاز لا بطريق الحقيقة على ما تقدّم.[٣]

---

١. الأحزاب: ٥٦.

٢. يريد من الفعل في قوله: «يكون الفعل محذوفاً» هو فعل «يسجد» فإذا قدرنا قبل الشمس والقمر فعلَ «يسجد» لا يعد استعمالاً للّفظ في معنيين، وبذلك يرتفع المحذور.

٣. بذا يشير إلى ما تقدم منه ﷺ في قوله: «إنّه مريد لما وضع له في الوضع الأوّل...»، وذلك في الصفحة السابقة.

قال: مسألة: نفي المساواة، مثل: ﴿لاَ يَسْتَوِي﴾ يقتضي العموم كغيرها.

أبو حنيفة: لا يقتضيه .

لنا: نفيٌ على نكرةٍ، كغيرهِ.

قالوا: المساواة مطلقاً أعمُّ من المساواة بوجه خاص، والأعم لا يُشعر بالأخص.

وأُجيب: بأن ذلك في الإثبات ؛ وإلّا لم يَعمَّ نفيٌ أبداً.

قالوا: لو عمّ، لم يَصدُق ؛ إذ لا بُدَّ من مساواة، ولو في نفي ما سواهما عنهما.

قلنا: إنّما تُنفىٰ مساواةٌ يَصِحُ انتفاؤها.

قالوا: المساواة في الاثبات للعموم، وإلّا لم يستقم إخبارٌ بمساواةٍ، لعدم الاختصاص، ونقيض الكليِّ الموجَبِ جزئيٌّ سالبٌ.

قلنا: المساواة في الاثبات للخصوص، وإلّا لم تصدق أبداً، إذ ما من شيئين إلّا وبينهما نفيُ مساواة ولو في تعيّنهما، ونقيض الجزئي الموجب كُليٌّ سالب.

والتحقيق أن العموم من النفي. *

....

[في نفي المساواة]

* أقول: نفي المساواة بين الشيئين [1] كما في قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي﴾

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ١٧٦.

....

☜أَصْحَابُ النَّارِ وَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾[١] للعموم بمعنى أنّه يقتضي نفي المساواة من كلّ وجه عند الشافعية، وذهب أبوحنيفة إلى أنّه يصدق نفي المساواة بوجه ما.

واحتجّ القائلون بالعموم بأنّ هذه الصيغة نكرة دخل عليها حرف النفي فيكون للعموم كغيرها على ما مضىٰ.

احتجّ المانعون [٢] بوجوه:

الأول: أن المساواة أعمّ من المساواة من كلّ وجه أو من بعض الوجوه، ولا دلالة للعام على الخاصّ.

والجواب: هذا صحيح في جانب الاثبات دون النفي، فإن نفي العامّ يقتضي نفي الخاصّ وإلّا لم يَعمُّ نفي أحد أبداً، فإنّ لفظة رجل أعم من هذا الرجل بعينه، ومع ذلك فإن نفيه نفي لكل رجل.

الثاني: لو كان نفي المساواة يقتضي العموم لما صدق ذلك النفي البتّة، فإنّه ما من شيئين إلّا وهما متساويان بوجه ما، فإنَّ كلَّ ماهيتين بسيطتين كانتا أو مركبتين، يشتركان في نفي ما عداهما عنهما.

والجواب: أنّ النفي إنّما يقصد به ما يصحّ انتفاؤه دون ما يمتنع.

الثالث: أنّ المساواة في جانب الاثبات للعموم فتكون في السلب لغيره.

أمّا المقدمة الأُولى فلأنها لو لم تكن للمساواة من كلّ وجه لامتنع ☜

---

١. الحشر: ٢٠.

٢. انظر: المعتمد: ١ / ٢٣٢ ـ ٢٣٣؛ الإحكام للآمدي: ٢ / ٣٦٢، المسألة ٨؛ الذريعة إلى أُصول الشريعة: ٢٦٨، ط مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.

....

☜الإخبار بمساواة الشيء لغيره، لأنّه لا اختصاص لبعض الوجوه دون البعض. وأمّا الثانية فلأنّ الموجبة الكلية نقيضها السالبة الجزئية ولماكانت المساواة كـالموجبة الكلية كان (١) نفيها دالاً على الجزئية دون الكلية .

والجواب: أنّ المساواة في جانب الاثبات المخصوص، (٢) لأنّه ما من شيئين إلّا وهما مختلفان ولو في تعينّهما وتشخصهما وإلّا لكانا واحداً، هذا خُلف. فنقيض المساواة للعموم لأنّ نقيض الموجبة الجزئية سالبة كلية .

والتحقيق : أن العموم مستفاد من النفي.(٣)

---

١. وردت في نسخة «ب» لفظة «كان» بدل «الكلية»، والأفضل الجمع بينهما.

٢. في نسخة «ب»: للخصوص.

٣. يعني أنّه لا دلالة «للمساواة» على العموم لا نفياً ولا اثباتاً وإنّما العموم يستفاد من النفي بالذات ففي قوله: ﴿لَا يَسْتَوِي﴾ العموم يفهم من «لا» فحسب.

ومن الطريف ما افاده السُبكي في رفع الحاجب حيث يقول: «... لا تحقيق في هذا المسمّى بالتحقيق، والعموم والخصوص سواء...»!. رفع الحاجب: ٣ / ١٥٠.

قال: مسألة: المقتضي: ـ وهو ما احتمل أحد تقديراتٍ، لاستقامة الكلام ـ لا عموم له في الجميع.

أما إذا تعيّن أحدها بدليل كان كظهوره، ومثّل بقوله ﷺ: «رُفع عن أُمتي الخطأ والنسيان» .

لنا: لو أُضمر الجميع، لأُضمر مع الاستغناء.

قالوا: أقربُ مجاز إليهما ـ باعتبار رفع المنسوب إليهما ـ عمومُ أحكامهما.

أُجيب: بأنّ باب غير الإضمار في المجاز أكثر؛ فكان أولى، فيتعارضان، فيسلم الدليل.

قالوا: العرفُ في مثل: «ليس للبلد سلطانٌ» نفيُ الصفات.

قلنا: قياس في العرف.

قالوا: يتعيّن الجميعُ، لبطلان التحكم إن عُيِّن، ولزوم الإجمال إن أُبهم.

قلنا: ويلزم من التعميم: زيادة الإضمار، وتكثير مخالفة الدليل، فكان الإجمال أقربَ.*

....

[في أن المقتضي لا عموم له]

* أقول: المقتضي ـ وهو الّذي لابدّ من إضماره ليتم الكلام إذا احتمل

....

☜ أحد تقديرات يستقيم بإضمار أحدها ـ هل هو عام في تلك التقديرات أم لا؟ اختلف الناس في ذلك، [١] والحقّ أنّه لا يقتضي العموم.

وأعلم أنّ المضمر أمّا أن يدلّ دليل خارجي على تعيينه وإمّا أن لا يدلّ، فإن كان الأوّل فهو كالظاهر ومثاله قوله تعالى: ﴿وَ اسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [٢] وتمثلوا في القسم الثاني بقوله ﷺ: «رفع عن أُمّتي الخطأ والنسيان» [٣] فإنّ هذا الكلام إنّما يستقيم بعد إضمار شيء آخر لوجود الخطأ والنسيان في الأُمّة قطعاً، وذلك المضمر يحتمل أشياء كثيرة.

والخلاف واقع في القسم الثاني، والدليل على أنّه لا عموم له أنّ إضمار أحد التقديرات كاف ويكون اللفظ مع ذلك المضمر غير محتاج إلى الإضمار فلو أضمرنا معه اشياء أُخر لزم الإضمار مع الاستغناء، وهو خلاف الأصل.

احتجّ القائلون بالعموم بأنّ قوله ﷺ: «رفع عن أُمّتي الخطأ والنسيان» دال بالحقيقة على رفع ذاتهما وبالمجاز على رفع احكامهما من حيث ان رفع الذات مستلزم لارتفاع الاحكام ؛ والحقيقة هاهنا متعذرة فيجب الحمل على المجاز، والمجازات هاهنا مختلفة بالأولوية فإنّ رفع جميع الأحكام أولى من رفع بعض الأحكام لأنّ الأوّل أقرب من حيث إنّ رفع الخطأ والنسيان رفع لذاتهما، ورفع جميع الاحكام اقرب إلى رفع الذات من رفع بعضها فيجب الحمل عليه. وإلى هذا ☜

---

١. انظر: نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ١٨٥ ؛ الإحكام للآمدي: ٢ / ٣٦٤، المسألة ٩.

٢. يوسف: ٨٢.

٣. وسائل الشيعة: ج ٢ (كتاب الصلاة)، الباب ٣٠ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٢؛ سنن ابن ماجة: ١ / ٦٥٩، برقم ٢٠٤٣ و ٢٠٤٥.

....

☜ أشار المصنف بقوله: «أقرب مجاز إليهما» يعني إلى الخطأ والنسيان، وقوله: «باعتبار رفع المنسوب إليهما» إشارةٌ إلى العلّة الّتي لأجلها صحّ التجوز، وقوله: «عموم احكامهما» خبرُ قوله: «أقرب مجاز».

والجواب: أنّ المجاز بغير إضمار اكثر من المجاز بالإضمار فيكون أولى، وكلّ ما قلّ فيه الإضمار كان أولى، فتتعارض جهتا الرجحان ويبقى الدليل الأول[1] سالماً عن المعارض.

واحتجوا أيضاً بأنّ العرف قاض بالحمل على جميع الصفات فإنّه إذا قيل: ليس للبلد سلطان، إنّما عنوا به نفي جميع الصفات لا نفي الذات.

والجواب: أنّ هذا قياس في العرف.[2]

واحتجوا أيضاً بأنّ المضمر إنْ تعيّن لزم التحكّم لأنّه ليس بعض الاحكام أولى من الباقي، وإن لم يتعين لزم الاجمال.

والجواب: أنّ تعميم الإضمار يستلزم زيادة الإضمار، وهو خلاف الأصل فيكون الإجمال أولى.

---

١. وهو الّذي اشار إليه بقوله: «والدليل على أنّه لا عموم له...».

٢. والقياس في العرفيات لا يجري فلا يصح الاحتجاج به هنا أيضاً. وقال السبكي معلّقاً: «ولك أن تمنع كون هذا قياساً وتقول: بل هو مثال ما نحن فيه». رفع الحاجب: ٣ / ١٦٢.

قال: مسألة: مثل: «لا آكُلُ» و «إن أكلتُ» عامٌ في مفعولاته، فيقبل تخصيصه .

وقال أبو حنيفة: لا يقبل تخصيصاً .

لنا: أنّ «لا آكُلُ» لنفي حقيقة الأكل بالنسبة إلى كل مأكولٍ، وهو معنى العموم، فيجب قبوله للتخصيص.

قالوا: لو كان عامّاً، لعمّ في الزمان والمكان.

وأُجيب: بالتزامه وبالفرق بأنّ «أكلتُ» لا يُعقل إلّا بمأكولٍ؛ بخلاف ما ذُكر .

قالوا: «إنّ أكلتُ»، و «لا آكُلُ» مُطلقٌ؛ فلا يصحُّ تفسيرهُ بمخصصٍ؛ لأنَّه غيرُهُ.

قُلنا: المُرَادُ: المقيَّدُ المطابق للمطلق، لاستحالة وجود الكلي في الخارج، وإلّا لم يحنث بالمقيّد. *

....

[هل أنّ الأفعال المتعدّية تعم مفعولاتها؟]

* **أقول:** اختلفوا [(١)] في قول الإنسان : «واللهِ لا أكلت» وقولهِ: «ان أكلتُ فأنتِ طالق»، وبالجملة الافعال المتعدية إلى المفعولات هل تعم جميع المفعولات أم لا؟ فذهب جماعة من الأشاعرة إلى أنّها عامّة في مفعولاتها، وعن أبي حنيفة: إنّها لا ☜

---

١. الإحكام للآمدي: ٢ / ٣٦٥، المسألة ١٠ ؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ١٨٨ .

....

☜ تعم بل تتناول الماهية من حيث هي هي.

والفائدة أنّه إذا كان عاماً قَبِل التخصيص، وإذا أُريد به الماهية من حيث هي لا يقبل التخصيص ؛ فعند الشافعي لو نوى بالأكل مأكولاً معيّناً صَحّ ولا يحنث بالباقي وعند أبي حنيفة لا يصح. وإلى الأول [١] ذهب المصنّف واحتجّ عليه: بإنّ «لا آكل» نفي لحقيقة الأكل بالنسبة إلى كلّ مأكول ولا معنى للعموم إلّا ذلك، وإذا كان عامّاً قَبِل التخصيص .

واحتج أبو حنيفة بوجهين :

الأوّل: أنّه لو كان الفعل عامّاً بالنسبة إلى المفعولات لكان عامّاً بالنسبة إلى ظرفي المكان والزمان والتالي باطل فالمقدم مثله، والشرطية ظاهرة لاشتراكهما في المفعولية واستلزام الفعل للجميع .

والجواب: الشرطية مسلّمة، وبطلان التالي ممنوع، فإنّا نلتزم بعموم الفعل للظرفين، ولو سلمنا بطلان التالي لكن الفرق واقع بين الظرفين والمفعول به فإنّ الأكل لا يُعقل إلّا بمأكول بخلاف الظرفين فإنّه قد يعقل الفعل مع الغفلة عنهما وإن كان قد يستلزمهما .

الثاني: أن دلالة الفعل على مطلق المأكول، والمطلق لا دلالة له على العموم ولا على الخصوص لأنّه أعمُّ منهما وإذا لم يدل على العموم لم يقبل التخصيص وهو من حيث هو مطلق لا يصحّ تفسيره بمخصص لأنّ المخصص غير المطلق. ☜

---

١ . يعني: العام في جميع مفعولاته، القابل للتخصيص .

....

☜ والجواب: أنّ المراد من التقييد إنّما هو التقييد بالمطابق للمطلق لا المخالف له لاستحالة وجود الكليّ من حيث هو كليّ في الخارج [١] وإلّا لم يحنث بأكل شيء معيّن ضرورة كونه لم يتناوله اليمين .[٢]

١ . الكليّ على ثلاثة أقسام: كليّ طبيعي، وكليّ منطقي، وكليّ عقلي.
لو لاحظت ذات الكليّ بما هي ذات من دون النظر إلى شيء آخر فالكليّ حينئذٍ كلي طبيعي.
ولو لاحظت مفهوم لفظ الكلي بما هو كليّ من دون النظر إلى الذات فالكليّ حينذاك هو الكليّ المنطقي.
وإن لوحظت الذات المتصفة بالكليّ المقيّدة به فهو الكليّ العقلي.
ففي المقام ظن المستشكل بأن الكليّ هنا هو الكليّ العقلي والكليّ العقلي لا أفراد له في الخارج فلا يقبل التقييد بطبيعة الحال.
واجيب بأن هذا الكليّ هو الكليّ الطبيعي الموجود في الخارج بوجود أفراده وإلّا لم يحنث من يرتكب فرداً لانّه لم يتناول الطبيعي المقيد بالكلي.
وعليه فالعموم حاصل فهو يقبل التخصيص.
٢ . بحار الأنوار: ٧٩ / ٣٣٩؛ مسند أحمد: ٢ / ٤؛ سنن البيهقي: ٣ / ١٦٥؛ كنز العمال: ٨ / ٢٤٩.

قال: مسألة: الفعل المثبت لا يكون عامّاً في أقسامه؛ مثل: «صَلّىٰ داخِلَ الكعبة» ؛ فلا يَعمُّ الفرض والنفل، ومثل: «صلّىٰ بعد غيبوبة الشفق» فلا يعمُّ الشفقين إلّا على رأيٍ.

و «كان يجمع بين الصلاتين في السفر» لا يعمُّ وقتيهما.

وأمَّا تكررُ الفعلِ، فيستفاد من قول الراوي: «كان يجمع» ؛ كقولهم: «كان حاتمُ يُكرِمُ الضيفَ» .

وأما دخول أُمّته، فبدليل خارجيٍّ، من قولٍ، مثل: «صَلُّوا كما رأيتموني أُصلّي» [1]، و «خذوا عني مناسككُمْ» [2] أو قرينةٍ؛ كوقوعهِ بعد إجمالٍ، أو إطلاقٍ، أو عمومٍ، أو بقوله: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ﴾ [3] أو بالقياس.

قالوا: قد عمّ نحو: «سها، فسجد»، و «أمَّا أنا فأُفيض الماءَ» وغيرهِ...

قلنا: بما ذكرناه أوّلاً لا بالصيغة. *

....

* **أقول:** الأفعال الواقعة إنّما تقع على وجه واحد من الجهات الّتي يحتمل أن تقع عليها، فلا تكون عامةً في تلك الجهات وذلك كما روي عنه ﷺ أنّه صلّى داخل الكعبة، فإنّ الصلاة الواقعة يحتمل أن تكون فرضاً ونفلاً لكنّها إنّما تقع على أحد الوجهين دون الآخر فلا تعمهما لامتناع وقوعها على جهتي الفرض ☜

---

١. عوالي اللآلي: ١ / ١٩٨ وج ٣ / ٨٥ برقم ٧٦؛ بحار الأنوار: ٨٢ / ٢٧٩؛ سنن البيهقي: ٢ / ٣٤٥؛ سنن الدارقطني: ١ / ٢٨٠.

٢. عوالي اللآلي: ١ / ٢١٥ برقم ٧٣؛ سنن البيهقي: ٥ / ١٢٥.

٣. الأحزاب: ٢١.

....

☜ والنفل.

وكذلك اللفظ المشترك بين معنيين أحدهما سابق على الآخر، ونُقل أن الفعل وقع عقيب أحد المعنيين كما نُقل عنه ﷺ أنه صلّى بعد غيبوبة الشفق، فإنّ الشفق مشترك بين الحمرة المغربية والمشرقية،[1] فمن قال لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في كلا معنييه، قال بذلك هاهنا، ومن قال بجواز استعماله فيهما حمله هاهنا على أنّه صلّى بعد الشفقين.

وكذلك قوله: كان ﷺ يجمع بين الصلاتين في السفر، فإنّه يحتمل أنّه فَعَلهما في وقت الأُولىٰ ويحتمل أنّه فعلهما في وقت الثانية وليس فيه ما يعمّ وقتيهما بمعنى أنّه جمع بينهما في الوقتين وأمّا تكرر الفعل وأنّه هل وقع ذلك منه في سفر النسك وغيره فلا يستفاد من نفس وقوع الفعل وإنّما هو مستفاد من فحوى كلام الراوي لأنّه لم تجر العادة بأن يقال: «كان فلان يكرم الضيف»، إذا فعل ذلك مرة واحدة، بل مع التكرار.

وأمّا دخول الأُمة تحت هذه الأحكام فغير مستفاد من هذه الروايات بل من دليل خارجي لقوله ﷺ: «صلّوا كما رأيتموني أصلي»، و «خذوا عني مناسككم» أو من قرينة خارجية كما إذا وقع الفعل عقيب اجمال خاطبنا الله تعالى به أو وقع عقيب اطلاق أو عموم أو بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[2] فإنّه دال على وجوب التأسّي به أو بالقياس بفعل النبي ﷺ.

لا يقال: إن العموم مستفاد من فعله ﷺ لا غير، ولهذا اتفقت الصحابة ☞

١. وفي نسخة «ب» بدل «المشرقية» وردت كلمة «البياض».

٢. الأحزاب: ٢١.

....

☜ على وجوب السجود عقيب السهو بما روي عنه ﷺ أنـه سـها فسـجد [١]، وأيضاً فكان ﷺ إذا سئل عن حكم أجاب بفعله ﷺ، فمن ذلك أنّه لما سألته أُم سلمة عن الاغتسال فقال ﷺ: «أمّا أنا فأفيض الماء على رأسي»، ومن ذلك أنّه لما سئل عن قُبلة الصائم، فقال: «أنا افعل ذلك»، [٢] إلى غير ذلك من الاخبار ☞

---

١. إن سهو النبي ﷺ من المسائل الّتي احتدم فيها التعارض بين العدلية ومن خالفهم: والمخالف قد جوَّز السهو على النبي ﷺ فيما يرتبط بغير تلقّي الوحي وإبلاغه إلّا أنّ العدلية لم يجوزوا عليه ذلك مطلقاً.

وقد تمسّكوا فيما ذهبوا إليه بالبرهان العقلي والدليل النقلي، فالبرهان العقلي يقتضي بأنّ الرسول ﷺ بأمسِّ الحاجة إلى كسب ثقة مخاطبيه في ابلاغ رسالته وإعمال قيادته فإذا ما جوزنا السهو عليه ﷺ في الشؤون الشخصية والاعتيادية فإن ذلك ينتهي بالأمر إلى فقد ثقة مخاطبيه به وزعزعة اعتمادهم عليه حتّى في تلقّي الوحي وتبليغ الرسالة لأنّ الساهي يسهو مطلقاً، والعقليّة العاميّة لا تميّز بين مقام ومقام، فالذي يسهو في مجريات الحياة الاعتيادية يسهو في غيرها أيضاً الإمام، ممّا يؤدي إلى نقض الغرض الأساس الّذي من أجله بُعث الأنبياء ألا وهو توجيه الناس نحو السعادة العاجلة في الدنيا والفلاح والسعادة الآجلة في الآخرة.

وهذا هو سر ما ورد عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام من أنّه: «جُعل مع النبي روح القدس وهي لا تنام ولا تغفل ولاتلهو ولا تسهو». [بصائر الدرجات: ٤٥٤] وقد ورد في الذكر الحكيم أيضاً عن المسيح عيسى بن مريم: ﴿وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ [البقرة: ٢٥٣].

فهناك تسديد رباني دائم يعصم النبي ﷺ من الانزلاق في ميادين الحياة ومعتركاتها بأسرها.

وأما الروايات الّتي نسبت السهو للنبي الأكرم ﷺ فهي اخبار آحاد لا تقوم عليها عقيدة صحيحة وإيمان قويم يرضي العقل البشري ويلزمه بالركون إليه.

وقد عالج شيخنا الأُستاذ جعفر السبحاني ـ حفظه الله ـ الشبهات المثارة حول عصمة النبي ﷺ في كتابه القيّم الجاد: الانصاف في مسائل دام فيها الخلاف»: ٣ / ٢٨٨ ـ ٣١٧؛ والإلهيات: ٣ / ٢٠٠ ـ ٢٠٨.

٢. الاحكام للآمدي: ٢ / ٢٥٤.

قال: مسألة: نحوُ قولِ الصحابي: نهىٰ ﷺ عـن بـيع الغـرر، و: قـضى بالشفعة للجار، يَعمُّ الغرر والجار.

لنا: عَدْلٌ عارفٌ، فالظاهِرُ الصِّدْقُ ؛ فَوَجب الاتباعُ .

قالوا: يحتمِلُ: إن كان خـاصّاً، أو سَـمِعَ صِـيغَةَ خـاصّةً ؛ فـتوهَّمَ، والاحتجاجُ للمحكيّ .

قلنا: خِلاف الظّاهر.*

....

☜ الواردة في هذا المعنى ولولا أن يكون حكمه ﷺ جارياً على الأُمة بمجرد فعله وإلّا لما جاز التأخير عن وقت الحاجة .

لأنّا نقول: إنّما استفدنا كون حكمنا مثل حكمه بما ذكرنا من الأدلة من القول أو القرينة أو القياس لا بمجرد الصيغة أي صيغة الفعل .(١)

[في رواية الراوي]

* **أقول:** اختلفوا (٢) في قول الصحابي: قضىٰ بالشفعة للجار (٣) ونهىٰ ☜

---

١ . يرى السُبكي أن مسألة التعميم أجنبية عن موضع البحث فقال: «لقائل أن يقول: دخول الأُمة وعدم دخولهم لا تعلّق له بهذه المسألة الّتي هي معقودة بخصوص الفعل أو عمومه، بل هي مسألة أُخرى تقدّمت في مسألة التأسي... وعذر الآمدي والمصنّف أنهما استشعرا سؤالاً، وهو أن يقال: فكيف دخلت الأُمّة في ذلك؟ فاجابا عنه...» رفع الحاجب: ٣ / ١٧١ .

٢ . نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ١٩٦ ؛ الاحكام للآمدي: ٢ / ٣٦٨، المسألة ١٢ .

٣ . التاريخ الكبير للبخاري: ١ / ١١٢ .

....

☜عن بيع الغرر [1] هل يتناول كل جار وكلّ غرر أم لا؟ فذهب قوم إلى أنّه للعموم، ومنع آخرون.

احتج المثبتون بأنّ الصحابي عدل عارف فالظاهر من حاله الصدق فيما يخبر به وقد أخبر بصيغة العموم الّتي هي الشفعة والجار لكونهما معرّفين بلام الجنس، فوجب الاتباع .

احتجّوا بأنّه حكاية حال ويحتمل أنّه كان خاصّاً أو أنّ الراوي سمع صيغة خاصّة فتوهمهما للعموم، والحجّة إنّما هي المحكي لا الحكاية .

والجواب: أنّ هذا خلاف الظاهر لما بيّنا أنّ الظاهر من حال الراوي أنّه لعدالته ومعرفته لا يحكي إلّا ما علم ثبوته.

---

١ . سنن أبي داود: ٣ / ٢٥٤، برقم ٣٣٧٤؛ مسند أحمد: ٢ / ٣٧٦؛ جامع الأُصول: ١ / ٥٢٧، برقم ٣٤٦ ـ ٣٤٧؛ الخلاف للشيخ الطوسي: ٣ / ١٥٥، المسألة ٣٤٥ من كتاب البيوع .

قال: مسألة: إذا علّق حكماً على علّة عمّ بالقياس شرعاً لا بالصيغة.

وقال القاضي: لا يَعُمُّ.

وقيل: بالصيغة، كما لو قال: حَرَّمت المسكر؛ لكونه حلواً.

لنا: ظاهرٌ في استقلال العلّة، فوجب الاتباع، ولو كان بالصيغة لكان قول القائل: «أعتقت غانماً؛ لسواده» يقتضي عتق سُودان عبيده؛ ولا قائل به .

القاضي: يحتمل الجزئية .

قلنا: لا يُترك الظاهر للاحتمال.

الآخر: «حَرَّمتُ المسكر لإسكاره» مثل: «حرّمت الخمر لإسكاره» .

وأجيب: بالمنع.*

. . . .

* أقول: اختلف الناس في الحكم إذا عُلّق في بعض موارده على علته .

قال قوم: إنّه يعمّ في كل موارد العلّة، وقال آخرون: لا يعمّ، والقائلون بالعموم منهم من قال: إنّه يعمّ من حيث الصيغة، ومنهم من قال: إنّه يعمّ من حيث الأمر بالقياس، وهو مذهب المصنف، مثال ذلك إذا قال: حَرّمتُ المسكرَ لكونه حلواً .

واستدل المصنف على مذهبه أمّا على عمومه [فلأنّ قوله: حرمت المسكر لكونه حلواً، ظاهرٌ في تعليل التحريم بالحلاوة على سبيل الاستقلال إذ لو كان جزء العلّة لكان من الواجب ذكرها وإذا كانت الحلاوة مستقلة بالعلّية وجب ☜

....

☜ اتباعها[(١)]].

وإمّا أنّه لا يدل على العموم من حيث الصيغة فلأنّه لو كانت الصيغة تدل على العموم لكان قول القائل: «اعتقت غانماً لسواده» دالاً على عموم العتق في كل اسود، وليس كذلك اتفاقاً.

واحتج القاضي: بأن قول النبي ﷺ: «حرمت المسكر لكونه حلواً» يحتمل الجزئية أي يحتمل أن يقال: المراد منه: «حرمت المسكر لكونه حلواً مسكراً» لا بمجرد الحلاوة، فلا يدل على العموم.

والجواب: أن العموم ظاهر وما ذكرتموه محتمل، ولا نترك الظاهر بالمحتمل.

واحتج القائل الآخر وهو الّذي يذهب إلى أنّه يدل على العموم من حيث الصيغة: أنّ قول القائل: «حرمت المسكر » مثل قوله: «حرمت الخمر لاسكاره» ولماكان الأول يقتضي العموم من حيث الصيغة فكذلك الثاني.

والجواب: المنع من المساواة.(٢)

---

١. جاءت الفقرة في نسخة «ب» كالآتي: [فلأنّ النبي ﷺ إذا علّق حكماً على علّة كان ذلك ظاهراً في استقلال العلّة في ايجاب ذلك الحكم فوجب اتباعه].

٢. إن المستدل على التعميم بالصيغة يسعى أن يبرهن على ما يرمي إليه بالتساوي فهو يدّعي أن قولك: «حرمت المسكر» يفيد العموم بالصيغة ـ أو باللفظ ـ كذلك قولك: «حرمت الخمر لاسكارها» لأن معنى العبارتين واحد.

وأجاب المصنّف أن التساوي هنا ممنوع لأن قولك: «حرمت الخمر لإسكارها» يفيد العموم بالعلّة في حين أن قولك: «حرمت المسكر» يفيد العموم باللفظ ـ بالصيغة ـ فمن أين جاء التساوي؟! هذا وإن أردت التساوي في افادة عموم الحكم فهو صحيح لكنه خارج عن محط النزاع.

☜

قال: مسألة: الخلاف في أنّ المفهوم: «له عـموم» لا يتحقق لأنَّ مفهوميّ الموافقة والمخالفة عامٌ فيما سوى المنطوق به، ولا يختلفون فيه.

ومن نفىٰ العمومَ كالغزّاليّ، أراد أنَّ العموم لم يَثبت بالمنطوق به، ولا يختلفون فيه أيضاً. *

....

*** أقول:** المفهوم أمّا أن يكون مفهوم الموافقة وأمّا أن يكون مفهوم المخالفة، مثال الأول: الحكم بتحريم ضرب الأبوين بمفهوم تحريم التأفيف، ومثال الثاني: عدم إيجاب الزكاة في المعلوفة لإيجابها في السائمة .

إذا عرفت هذا فنقول: اختلفوا في المفهوم هل له عموم أم لا؟ بعد تسليم كونه حجّة، واثبته جماعة، ونفاه الغزالي(١)، وهذا الخلاف لفظيّ لأنّه لا خلاف فـي أنّ الحكم عام فيما سوى المنطوق لأتفاقهم على تحريم الضرب وغيره من أنواع الأذىٰ وعلى عدم إيجاب الزكاة في المعلوفة .

نعم لا خلاف في أنّ اللفظ لم يدلّ بمنطوقه على تحريم الضرب ولا على عدم إيجاب الزكاة في المعلوفة .(٢)

☞ **تنبيه:**

قد وردت العبارة في النسخ: «ألف» و «ب» و «ج» في المثال الثاني كـالآتي: «حـرمت المسكـر لإسكاره»، والصحيح ما اثبتناه.

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٢٠٠، ٥١٨، ٥٢١؛ المستصفىٰ: ٢ / ١٤٠ ـ ١٤١.

٢. فإنّنا لانتمسك باللفظ في المقام بل بالسكوت فإذا قال: في سائمة الغنم زكاة، فنفي الزكاة عن المعلوفة ليس باللفظ؛ وهكذا في قوله تعالى: ﴿فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ (الإسراء: ٢٣)، فإنّه دل على تحريم الشتم مثلاً لا باللفظ المنطوق حتّى نتمسك بعمومه، إذن الدلالة هنا عقلية لا بمعنى الاستغناء عن اللفظ تماماً.

قال: مسألة: قالت الحنفية: مِثلُ قوله ﷺ: «لا يقتل مُسلمٌ بكافرٍ ولا ذو عهد في عهده» : معناه «بكافر» ؛ فيقتضي العموم إلّا بدليلٍ، وهو الصحيح.

لنا: لو لم يُقدَّر شيءٌ لامتنع قتله مطلقاً، وهو باطل؛ فيجب الأوّل للقرينة.

قالوا: لو كان ذلك، لكان: «بكافرٍ» الأوَّل ـ للحربي فقط؛ فيفسد المعنىٰ ؛ ولكان ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾ للرجعية والبائِن؛ لأنّه ضمير ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ﴾ .

قلنا: خُصَّ الثاني بالدليل .

قالوا: لو كان، لكان نحو: «ضربت زيداً يوم الجمعة، وعَمَراً» أي: يوم الجمعة.

وأُجيب: بالتزامه، وبالفرق بأن ضرب عمروٍ في غير يوم الجمعة لا يمتنع. *

....

* أقول: العطف على العام هل يقتضي عموم المعطوف أم لا؟ اختلفوا، فاوجبه الحنفية ونفاه الجماهير[1] ؛ ومثاله قوله ﷺ: «لا يقتل مسلمٌ بكافرٍ ولا ذو عهدٍ في عهده»[2] فإن ذا العهد معطوف على المسلم فيكون حكمه حكمه في ☜

---

١. كذا في جميع النسخ.

٢. سنن الترمذي: ٢ / ٤٣٣؛ مسند أحمد: ٢ / ١٨٠؛ سنن ابن ماجة: ٢ / ٨٨٧؛ سنن البيهقي: ٣ / ٩٢؛ فتح الباري: ١٣ / ٣٦؛ سنن الدارقطني: ٣ / ٧٩.

....

☜ العموم والخصوص لاشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وصفته، فيصير التقدير: «ولا ذو عهد في عهده بكافر» ولمّا كان الكافر الثاني المراد منه الحربي ضرورة أنّ ذا العهد يُقتل بذي العهد فوجب أن يكون الأول المراد منه أيضاً الحربي، لأنّه لو كان المراد مطلق الكافر لكان الثاني كذلك.

هذا مذهب الحنفية ويظهر منه ان الكافر في قوله ﷺ: «لايقتل مسلم بكافرٍ» ليس عامّاً؛ وكلام المصنّف يدل علىٰ أنهم يسلّمون أن الكافر المراد منه العموم حتّى لا يقتل المعاهد بالكافر حربياً كان أو ذمّياً إلّا إذا خُصّ بدليل، وإليه أشار بقوله: «فيقتضي ـ أي: العطف ـ العموم» يعني [١] عموم الكافر المقدّر المعطوف على الأوّل الّذي هو عامٌّ إلّا بدليل.

واحتجّ المصنف على مذهب الحنفية بأنّه إن لم يُقدَّر شيءٌ امتنع قتل ذي العهد مطلقاً، هذا خلف، وإن قُدِّر فيجب تقدير الأول لوجود القرينة الدالة عليه وهي دلالة سياق الكلام على أنّ المقدَّر هو الكافر، وإذا وجب تقدير الكافر فيعمّ إلّا إذا خُصّ بدليل .

قالوا: لو كان الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في العموم والخصوص واجباً لكان قوله ﷺ: «بكافر» الأول المراد منه الحربي لا غير، لأنّ ذا العهد يقتل بالكافر غير الحربي، ولو كان كذلك لفسد المعنى لأنّ المسلم لا يقتل بالكافر مطلقاً سواء كان حربياً أو غير حربي. وأيضاً لو كان كذلك لكان قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ﴾ [٢] يتناول الرجعية والبائن لأنّ الضمير ☜

---

١. مغني المحتاج: ٤ / ١٦؛ الحاوي الكبير: ١٢ / ١٥؛ الفقه على المذاهب الأربعة: ٥ / ٢٨٤.

٢. البقرة: ٢٢٨.

....

☜ فيه يرجع إلى المطلّقات كما أنّ المعطوف عليه وهو المطلقات شامل لهما، ولمّا لم يكن كذلك علمنا أنّ المعطوف لا يساوي المعطوف عليه في العموم والخصوص.

والجواب: المنع من الملازمتين المذكورتين في الآية والخبر لأنّا إنّما خصصنا في الخبر والآية، المعطوفَ بما خُصص به لوجود الدليل لا من حيث الصيغة .

قالوا: لو كان كذلك لكان العطف على الفعل المتخصص في الظرف يقتضي التخصص به كما تقول: «ضربت زيداً يوم الجمعة وعمراً» أي يوم الجمعة، وليس كذلك.

والجواب: إنّا نلتزم ذلك، وبالفرق بين الصورتين[١] فإنّ ضرب عمرو في غير يوم الجمعة غير ممتنع بخلاف ما ذكرناه من الصورة.

---

١ . قد ورد ما يأتي في متن نسخة «ب»، وأما في نسخة «أ» فورد في الهامش؛ وبما أن المتن في نسخة «أ» تام يتبين أن ما ورد في هامشها أضيف للتوضيح ولذلك ندرج الفقرة في الهامش كما يلي: [لأن الدليل الّذي ذكرناه هناك لا يتمشّىٰ هاهنا، لأن ضرب عمرو لا يمتنع ابقاؤه على عمومه وعدم تخصيصه بيوم الجمعة لأن ضرب عمرو في غير يوم الجمعة غير ممتنع بخلاف ما ذكرناه من الصورة. ويظهر من هذا أن المصنّف يذهب إلى المساواة في التخصيص بين المعطوف والمعطوف عليه إذا كان ترك التخصيص يوجب فساد المعنىٰ كالحديث، وإليه أشار بقوله: مثل قوله ﷺ].

قال: مسألة:

مثل: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ﴾[1]، ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ﴾، ليس بعامٍ للأُمّة إلّا بدليلٍ من قياس أو غيره .

وقال أبو حنيفة وأحمد: عامٌ إلّا بدليل.

لنا: القطع بأن خطاب المفرَد لا يتناول غيره لُغَةً.

وأيضاً: يجبُ أن يكون خُروج غيره تخصيصاً.

قالوا: إذا قيل لمن له منصب الاقتداء: «اركبْ لمناجزة العدو» وغيره، فُهِمَ لغةً: أنّه أمرٌ لأتباعِهِ مَعَهُ. ولذلك يقال: «فَتَحَ وكَسَرَ» والمرادُ: مع أتباعه .

قلنا: ممنوعٌ، أو فُهِم، لأن المقصود متوقفٌ على المشاركة؛ بخلاف هذا.

قالوا: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ﴾ يدل عليه.

قلنا: ذُكر النبي ﷺ أوّلاً للتشريف، ثم خوطب الجميع .

قالوا: ﴿فَلَمَّا قَضَى﴾ ولو كان خاصّاً لم يتعدّ.

قلنا: نقطع بأنّ الالحاق للقياس.

قالوا: فمثِلُ: ﴿خَالِصَةً لَكَ﴾، ﴿نَافِلَةً لَكَ﴾ لا يفيد.

---

١ ـ المزمل: ١.

قلنا: يُفيدُ قَطْعَ الإلحاق.*

....

[في الخطاب المصدَّر بالنبيّ ﷺ]

* أقول: اختلف الناس[١] في الخطاب الّذي صُدّر بالنبي ﷺ هل هو عام فيه وفي أُمّته أو ـ هو ـ خاص به ولا يعم أمته إلّا بدليل خارجي؟ فذهب الاكثر إلى أنّه خاص بالنبي ﷺ، والعموم إنّما يستفاد من أمرٍ خارج عن اللفظ[٢]. ونُقل عن أبي حنيفة وأحمد أنّهما قالا: إنّه يقتضي التعميم إلّا أن يدل دليل على أنّ المراد هو النبي ﷺ دون أُمّته وذلك مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ﴾، «يا أَيُّهَا النَّبي ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾»[٣].

والدليل على ما ذهب إليه الجمهور من وجهين:

الأول: إنّ الخطاب الأفرادي لا يتناول الجمع من حيث اللغة فلا يكون عامّاً.

الثاني: أنّه لو كان للعموم لكان إخراج غيره تخصيصاً لذلك الخطاب وهو باطل فإنّه لم يقل أحد بأنّ الدليل إذا دلّ على أنّ الأُمّة غير مرادين من قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ﴾ يكون ذلك الإخراج تخصيصاً[٤].

احتج المخالف بوجوه:

الأوّل: أنّ العادة في الاستعمال العرفي أن السلطان إذا أمر العظيم من ☜

---

١. انظر: نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ١٨٠؛ الإحكام للآمدي: ٢ / ٣٧١.

٢. في نسختي «ب» و «ج»: [من قياس الأُمّة عليه وغيره].

٣. الزمر: ٦٥.

٤. وفي نسخة «ب»: [... تخصصاً].

....

☜ اتباعه بالسعي إلى العدو ومحاربته فإنّه أمر لاتباع ذلك العظيم، ولأجل ذلك يقال: «فتح الوزير المدينة وكسر العدو»، وليس ذلك الفعل حاصلاً منه بانفراده .

والجواب المنع من هذه العادة[(١)] .

سلّمنا، لكن فهم المشاركة لم تحصل هاهنا من [أمر] [(٢)] العظيم بل من حيث إنّ المقصود يحصل بالمشاركة بخلاف ما نحن فيه .

الثاني: إن قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِي إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ**﴾[(٣)] صُدِّر الخطاب بالنبي ﷺ ثمّ عممه بعد ذلك، وذلك يدل على أن كلّ خطاب صُدِّر بالرسول ﷺ فإنّه غير منحصر فيه إلّا بدليل من خارج .

والجواب: أنّ الخطاب هاهنا صُدِّر بالنبي ﷺ تشريفاً له ثمّ خوطب الجميع.

الثالث: قوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ**﴾[(٤)] نفي الحرج ليقتدي به الناس وكان ذلك عاماً.

والجواب: القطع بأنّ الالحاق إنّما هو بالقياس لأنّ قولَه: «لئلا يكون على المؤمنين حرج» ليس فيه دلالة على أنّ نفي الحرج من مدلولات قوله تعالى: ﴿**زَوَّجْنَاكَهَا**﴾ بل حاصله أنّ رفع الحرج عن النبي ﷺ كان لمقصود رفع الحرج عن المؤمنين، وذلك حاصل بقياسهم عليه بواسطة دفع الحاجة وحصول ☜

---

١. وفي نسختي «ب» و «ج» ورد الجواب كالآتي: [المنع من الفهم لغة ولهذا يصح أن يقال: أمر المقدّم ولم يأمر الاتباع].

٢. في نسختي «ب» و «ج» فقط.

٣. الطلاق: ١.

٤. الأحزاب: ٣٧.

....

☜ المصلحة، وعموم الخطاب غير متعيّن لذلك .

الرابع: لو لم يكن للعموم لكان التقييد في قوله تـعالى: ﴿**خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ**﴾[1] وفي قوله: ﴿**وَ مِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ**﴾[2] بتخصيصه غير مفيد .

والجواب: أنّ الفائدة في هذه التقييدات قطع الالحاق به وقياس الناس عليه.

---

١ . الأحزاب: ٥٠ .

٢ . الإسراء: ٧٩.

قال: مسألة: خطابه لواحد ليس بعامّ، خلافاً للحنابلة.

لنا: ما تقدم مِن القطعِ ولزومِ التخصيص، ومن عَدَم فائدةِ: «حُكَمي عَلَى الواحد...» .

قالوا: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾، «بعثت إلى الأسودِ والأحمر»، يدلّ عليه .

وأجيب: بأنّ المعنى تعريف كُلّ ما يختص بِـهِ، ولا يـلزمُ اشـتراكُ الجميع.

قالوا: «حُكمي على الواحد حُكَمي على الجماعة» يأبىٰ ذلك.

قلنا: محمول علىٰ أنّه: «عَلَى الجماعة بالقياس، أو بهذا الدَّليل»، لا أنّ خِطاب الواحد للجميع.

قالوا: نقطع بأنّ الصحابة حَكَمتْ عَلىَ الأُمة بذلك، كحُكُمِهِم بحكم ماعزٍ في الزنا وغيره .

قلنا: إن كانوا حَكموا، للتَّساوِي فـي المـعنى، فـهو القـياس، وإلّا فخلاف الاجماع.

قالوا: لو كان خاصّاً، لكـان: «تـجزئُك، ولا تـجزئ أحـداً بـعدك» وتخصيصُهُ عليه الصلاة والسلام خُزَيْمَةَ بقبولِ شهادتهِ وَحُدهُ ، زيادةٌ من غير فائدة.(١)

---

١. بحار الأنوار: ٢ / ٢٧٢ ؛ شرح سنن النسائي للسيوطي: ٢ / ١٨٨ ؛ عوالي اللآلي: ١ / ٤٥٦، برقم ١٩٧، و ج ٢ / ٩٨، برقم ٢٧٠.

قلنا: فائدتهُ: قطع الإلحاق، كما تقدم.*

....

[دلالة خطاب الرسول ﷺ لواحد]

* **أقول**: اختلف الناس في أنّ خطاب الرسول ﷺ لواحد هل هو بعينه خطاب لغيره من الناس أم لا؟

فذهب الجمهور إلى أنه ليس بعامّ وإنّما يتناول من خوطب به، وذهبت الحنابلة وجماعة أخرى إلى أنّه عَامٌّ.

واستدل المصنف على أنّه ليس بعامٍّ بوجوه:

الأوّل: بما تقدم من القطع بأنّ الخطاب الّذي يتناول المفرد لا يتناول الجمع من حيث اللغة فلا يكون عامّاً.

الثاني: ومن لزوم التخصيص وهو أنّه لو كان عامّاً لكان إخراج غير مَنْ تناوله الخطاب تخصيصاً، وليس كذلك اتفاقاً.

الثالث: يلزم أن لا يكون لقوله ﷺ: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» فائدةٌ، لأن التقدير أن حكمه على الواحد هو بعينه حكمه على الجماعة.(1)

١. ما ورد في المتن هو الّذي جاء في نسختي «ب» و «ج»، والّذي ورد بدل ذلك في نسخة «أ» لا يخلو من ارباك واضطراب وهو كما يلي:

[... فإذا انضم القطع بأن الخطاب الافرادي لا يتناول الجمع إلى أن قوله ﷺ: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» غير مفيد للمطلوب، ثم المراد من عدم العموم وبيان عدم فائدة «حكمي على الواحد» للمطلوب ما سيأتي].

....

☜ احتجوا بوجوه:(١)

أحدها: قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾(٢) وقوله ﷺ: «بعثت إلى الاسود والأحمر» أي: العرب والعجم أو الإنس والجن! على ما قيل، فإنّ هذين النصّين يدلان على أنّ حكمه غير مختص بواحد دون آخر .

والجواب: أَنّ المعنى من ارساله إلى كافة الناس وبعثه إليهم تعريف كلّ واحد منهم ما يختص به كالحائض والطاهر والمقيم والمسافر وغير ذلك لا أنّ كلّ وأحد من أُمته يشارك الآخر في أحكامه .

الثاني: قوله ﷺ: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» (٣) يأبىٰ تخصيص أحد من الأُمة بالحكم .

والجواب: أن الحكم هوالخطاب وقد بيّنا أنّ الخطاب الإفرادي لا يتناول الجميع فالمعنى الحاق الجميع بالواحد بالقياس أو بهذا النص لا بعموم الخطاب.

الثالث: إجماع الصحابة على عموم وقائعه ﷺ، في أحكام جزئية لاشخاص معدودة وذلك أنّهم حكموا بوجوب الرجم في الزنا لحكمه ﷺ ☜

---

١. استدل المصنّف على صحة ما ذهب إليه الجمهور من أنّ خطاب الرسول ﷺ لواحد بعينه ليس بعام وإنّما يتناول من خوطب به .

ثم أتىٰ على عرض أدلّة الحنابلة وجماعة أُخرى للبرهنة على صحة ما ذهبوا إليه بقوله: «احتجوا بوجوه» ثم الرد عليهم.

٢. سبأ: ٢٨ .

٣. مسند أحمد: ١ / ٢٥٠؛ مجمع الزوائد للهيثمي: ٨ / ٢٥٨، باب عموم بعثه ﷺ ؛ فتح الباري: ١١ / ٦٢ .

....

على ماعزٍ[١] بذلك، وضربوا الجزية على المجوس لضربه على مجوس هجر وغير ذلك من الوقائع.

والجواب: أنّ حكمهم بذلك أمّا أن يكون مع معرفتهم بالتساوي في السبب أو لا؟ والثاني خلاف الاجماع، والأول هو القياس بعينه، فالحاصل أنّ الإلحاق إنّما كان بسبب القياس لا بعموم الخطاب .

الرابع: لو لم يكن حكمه على الواحد عامّاً في حقّ الكل لكان قوله ﷺ لأبي بردة[٢] لمّا ضحّى بعَناق[٣]: «يجزيك ولا يجزي أحداً بعدك»[٤] لا فائدة فيه فإنّ عدم الحاق غيره به مستفاد من الأصل،[٥] وكذلك تخصيصه ﷺ: لخزيمة بقبول شهادته، غير مفيد .

والجواب: إن الفائدة قطع الإلحاق والقياس على من خصصه ﷺ كما تقدم.[٦]

---

١ . ماعز بن مالك الأسلمي، هو الّذي أتىٰ النبي الأكرم ﷺ معترفاً بالزنا، فرجمه. لاحظ أُسد الغابة: ٤ / ٨، برقم ٤٥٥٨ .

٢ . أبو بردة: هو هانئ بن نيار بن عمرو، حليف الأنصار، غلبت عليه كنيته، وهو خال البراء بن عازب، شهد العقبة وبدراً وسائر المشاهد مع رسول الله ﷺ، مات سنة ٤٥ هـ في أوّل زمان معاوية بعد شهوده مع علي عليه السلام حروبه كلها، لاحظ: أسد الغابة: ٥ / ٥٣ .

٣ . العَنَاق [ج: أعْنُق] انثىٰ أولاد المعز والغنم من حين الولادة إلى استكمال الحول .

٤ . البخاري: كتاب العيدين برقم ٩٥٥، وكتاب الاضاحي برقم ٥٥٥٦، باختلاف بالنص.

٥ . المراد من «الأصل» هنا هو انتفاء عموم الخطاب، لو سُلِّم بالانتفاء جدلاً .

٦ . فقد تقدم [ص ٩١] من أن الإلحاق إنّما كان بسبب القياس لا بعموم الخطاب،

☜

قال: مسألة: جمع المذكر السالم كـ﴿الْمُسْلِمِينَ﴾، ونحو «فعلوا» ـ ممّا يُغلَّبُ فيه المُذَكّرُ ـ لا يدخل فيه النساء ظاهراً؛ خلافاً للحنابلة.

لنا: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾[١] ، ولو كان داخلاً لما حَسُن. وإن قدِّر مجيئُهُ للنصوصية، ففائدة التأسيس أولىٰ.

وأيضاً: قالت أُمُّ سَلَمَةَ: يا رسول الله، إنَّ النساء قُلْنَ: «ما نرىٰ الله ذكرَ إلّا الرِّجال»، فأنزل الله: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾، ولو كُنَّ داخلاتٍ، لَمْ يَصحَّ تقريرهُ للنفي.

وأيضاً: فإجماع العربية على أنَّه جمعُ المذكّر.

قالوا: المعروف تغليب الذكور.

قلنا: صحيحٌ، إذا قُصد الجميعُ، ويكون مجازاً.

فإن قيل: الأصلُ الحقيقة.

قلنا: يلزم الاشتراك، وقد تقدّم مثله.

قالوا: لو لم يدخلنَ، لما شاركنَ المذكّرين في الأحكام.

قلنا: بدليل من خارجٍ، ولذلك لم يَدخلن في الجهاد والجمعة وغيرها .

قالوا: لو أوصى لرجالٍ ونساءٍ بشيء، ثُمَّ قال: أوصيت لهم بكذا،

☜ فالرسول ﷺ خصصه بالحكم لقطع الإلحاق بسبب القياس لا لقطع الإلحاق بعموم الخطاب؛ وبذلك ينتقض الاستدلال في الوجه الرابع.

١ ـ الأحزاب: ٣٥.

دخل النساء بغير قرينةٍ، وهو معنى الحقيقة.

قلنا: بل بقرينة الإيصاء الأوّل. *

....

[دخول النساء في الجمع المذكّر]

* **أقول:** الجمع قسمان؛ جمع مذكر وجمع مؤنث. واتّفق الناس [١] على أنّ جمع المؤنث لا يدخل تحته المذكّر. وجمع المذكّر على قسمين: جمع تصحيح وجمع تكسير، والثاني اتفقوا على انّ المؤنث غير داخل تحته وإنّما النزاع وقع في جمع التصحيح كـ«**المسلمين**» ونحو «**فعلوا**» من المضمرات فقال المحققون: إنّه لا يدخل فيه النساء ظاهراً وإن جاز دخولهن فيه بقرينة، وخالفت الحنابلة في ذلك.

واستدل المصنف على عدم الدخول بوجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾ ولو كانت النساء داخلات تحت لفظة المسلمين لما حسن كما أنّه لا يحسن أن يقال: إنّ المسلمين والمسلمات إشارة إلى جماعتين، لا يقال: إنّه إنّما جيء به وان كان داخلاً تحت لفظ المسلمين لأجل التنصيص كما في قوله تعالى: ﴿وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ [٢] لأنّا نقول: إن فائدة التأسيس أولى من فائدة التوكيد.

الثاني: رُوي عن أُمّ سلمة أنّها قالت: يا رسول الله إنّ النساء قلن: «إنّ الله تعالى ذكر الرجال ولم يذكر النساء» فنزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ١٨٤؛ الإحكام للآمدي: ٢ / ٣٧٥.

٢. البقرة: ٩٨.

....

☜ **وَالْمُسْلِمَاتِ﴾** فتقرير النبي ﷺ النساء على ذلك النفي دليل على عدم الدخول.

الثالث: إجماع أهل اللسان على أَنّ هذا جمع المذكر والجمع تكرير الواحد فالواحد من هذا الجمع مذكر .

احتجوا [(١)] بوجوه :

أحدها: أنّ المعهود من عادة لسان العرب أن المذكّر والمؤنث إذا اجتمعا غلب المذكر على المؤنث.

والجواب: أنّ هذا حق إذا قصد الجميع ـ اعني الرجال والنساء ـ ويكون مجازاً، أمّا إذا أُطلق ولم يعلم القصد فإنّه إنّما يتناول الذكور.

لا يقال: الأصل الحقيقة، وإذا كان مع القصد يتناول النساء على سبيل الحقيقة، كان مطلقاً على سبيل الحقيقة .

لأنّا نقول: لو كان حقيقة في المذكّر والمؤنث مع أنّه حقيقة في المذكر إجماعاً لزم الاشتراك، والأصل عدمه، وإذا تعارض الاشتراك والمجاز كان المجاز أولى لما تقدم .

وإلى رجحان المجاز على الحقيقة أشار المصنف بقوله: **وقد تقدم مثله.**[(٢)]

الثاني: لو لم يدخلن لما شاركن المذكرين في الأحكام، والتالي باطل ☜

---

١ . احتجاجات القائلين بأنّ جمع المذكر السالم يدل على المؤنث أيضاً.

٢ . قد تقدم في الجزء الأوّل من هذا الكتاب: ص ١٧٠، حيث قال: «إن الحق أن المجاز أولى لكونه أغلب...».

قال: مسألة: مَنْ الشرطية: تشمل المؤنث، عِندَ الأكثر.

لنا: أنّه لو قال: «مَنْ دخل داري، فهو حُرٌّ»، عُتِقْنَ بالدخول. *

....

☜ اتفاقاً فإنّ قوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[1] يتناول الذكور والاناث.

والجواب: الدخول إنّما استفيد من خارج لا من نفس اللفظ بدلالة عدم الدخول في الجهاد مع أنّه ورد بصيغة الجمع السالم وكذلك في الجمعة وغيرها من الأحكام المختصّة بالذكور.

الثالث: أن الإنسان لو أوصى لرجال أو نساء بشيءٍ ثمّ قال: أوصيت لهم بهذا، انصرف الموصى به إلى الموصى لهم من الذكور والاناث من غير قرينة، ولا معنى للحقيقة سوى ذلك.

والجواب: لا نسلم عدم القرينة بل الإيصاء الأول قرينة دالة على الدخول.

* **أقول**: اختلفوا في ألفاظ العموم الّتي لا علامة فيها للتذكير والتأنيث كـ«مَنْ» في الشرط هل يعمهما أم لا؟ فاثبته الاكثر ونفاه جماعة يسيرة.

واحتجّ الجمهور [2] بأنّ القائل إذا قال: من دخل داري فهو حر، فإنّه معتق بهذا القول الذكور والإناث مع الدخول، وهذا إجماع، ولولا أنّه للعموم فيهما، وإلّا لما صحّ ذلك.

---

١. البقرة: ٤٣ و ١١٠.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ١٨٣.

قال: مسألة:

الخطاب بـ «الناس»، و «المؤمنين»، ونحوهما: يشمل العبيد عند الأكثر.

وقال الرازي: إن كانَ لحقِّ الله.

لنا: أن العبد من الناس والمؤمنين قطعاً؛ فوجب دخُولُهُ.

قالوا: ثبت صَرْفُ منافِعِهِ إلى سيِّدِهِ، فلو خُوطِبَ بصرفها إلى غيره لَتَنَاقَضَ.

رُدَّ: بأنّه في غير تضايُقِ العبادات ؛ فلا تناقض.

قالوا: ثبتَ خروجه مِنْ خطاب الجهاد والحجّ والجمعة وغيرها.

قُلنا: بدليل، كخروج المريض والمسافر. *

....

* أقول: اختلف الناس [1] في دخول العبد تحت الخطاب بالتكاليف بألفاظ العام كلفظة الناس والمؤمنين ونحوهما، فاثبته الجمهور ونفاه جماعة يسيرة، ونقل عن أبي بكر الرازي [2] أن العبد داخل تحت الخطاب بحقوق الله تعالى دون حقوق الناس .

والدليل على ما ذهب إليه الجمهور أنّ اللفظ عام للعبيد ولم يوجد مخصّص فوجب دخولهم تحته، أمّا عموم اللفظ فظاهر لأنّا نعلم قطعاً أنّ العبد من ☜

١ . نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٣٥٢؛ المستصفى: ١ / ١٤٤؛ الإحكام للآمدي: ٢ / ٣٩٧.

٢ . يلاحظ أنّ العلّامة الحلي في النهاية قال: «قال الرازي»، ولكنه هنا قال: «نقل عن الرازي».

....

☜ الناس والمؤمنين، وأمّا أنّه لم يوجد مخصص فلأنّ البحث على هذا التقدير.[١]

وأمّا وجوب الدخول على ذلك التقدير فظاهر.

وأمّا الحمل على العموم على وجود هذا اللفظ فظاهر أيضاً.

احتجوا[٢] بأنه قد ثبت صرف منافع العبد إلى السيد، فلو خوطب بصرفها إلى غيره لزم التناقض.

والجواب: أنّ السيد ليس بمالك لجميع منافع العبد في كلّ وقت، فإن وقت تضايق العبادات لا يملك السيد منافع العبد، وعلى هذا التقدير لا يلزم التناقض.

واحتجوا أيضاً بأنّ العبد غير داخل تحت الخطاب بالجهاد والحجّ والزكاة وغيرها مع عمومها.

والجواب: أنّ خروجه عن هذه العبادات بدليل خاصّ كخروج المريض والمسافر.

---

١. يريد أن التخصيص خلاف الأصل لأن الأصل عدمه. وقد وردت العبارة الّتي في نسختي «ب» و «ج» فقط بعد كلمة التقدير: «وأما وجوب الدخول على ذلك التقدير فظاهر» ويبدو أنها تعبير آخر عما ورد في المتن.

٢. حجة النافين دخول العبد تحت الخطاب.

قال: مسألة: مثل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾[١]، ﴿يَا عِبَادِي﴾[٢]، يشمل الرسول ﷺ عند الأكثر.

وقال الحليمي: إلّا أن يكون معه: «قل».

لنا: ما تقدّم.

وأيضاً: فهموهُ، لأنّه إذا كانَ لم يفعل ﷺ سألوه فيذكر التخصيص.

قالوا: لا يكون آمراً مأموراً، ومبلِّغاً مبلَّغاً بخطابٍ واحدٍ، ولأن الآمر أعلى ممن دونه.

قلنا: الآمر الله سبحانه، والمبلِّغ جبريل ﷺ.

قالوا: خُصّ بأحكامٍ، كوجوب ركعتي الفجر، والضحى، والأضحى، وتحريم الزكاة، وإباحة النكاح بغير وليٍّ ولا شهودٍ ولا مهرٍ، وغيرها.

قلنا: كالمريض والمسافر وغيرهما، ولم يخرجوا بذلك من العمومات.*

....

[هل أن الخطابات العامّة تشمل الرسول ﷺ]

* أقول: إذا ورد خطاب على لسان الرسول ﷺ بلفظ عامّ كقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾، ﴿يَا عِبَادِي﴾، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ هل يشمل الرسول ﷺ

---

١. البقرة: ٢١.

٢. العنكبوت: ٥٦.

. . . .

أم لا؟

ذهب الجمهور إلى الدخول، ومنعه جماعة من الفقهاء.[١]

ونقل عن الحليمي [٢] وأبي بكر الصيرفي [٣]: انّ كلّ خطاب لم يصدَّر بالأمر بالتبليغ فهو داخل كهذه الآيات، وامّا إذا صُدِّر بالأمر بالتبليغ فلا، كقوله: «قل يا أيها الذين آمنوا».

والدليل على ما ذهب إليه الجمهور وجهان:

الأوّل: ماتقدم من كونه لفظاً عامّاً غير مخصص، فوجب دخول من هو عامّ فيه مطلقاً.

الثاني: أن الصحابة فهموا دخول الرسول ﷺ تحت هذه الأوامر، والدليل عليه أنّهم كانوا يسألونه ـ إذا لم يفعل ـ عن السبب فيذكر المخصّص.[٤]

ولولا أنّهم عقلوا دخوله تحت الخطاب، وإلّا لما صحّ ذلك.

احتجوا[٥]: بأنّ الرسول ﷺ لو كان داخلاً تحت الخطاب لكان آمراً ☜

---

١. المستصفى: ١ / ١٤٥؛ الذريعة إلى أُصول الشريعة: ١٣٨؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٣٥٠.

٢. الحليمي: الحسين بن الحسن بن محمد، أبو عبدالله، فقيه شافعيٌّ، كان رئيس أهل الحديث في ما وراء النهر، مات في بخارىٰ سنة ٤٠٣ هـ، لاحظ: الأعلام للزركلي: ٢ / ٢٣٥.

٣. أبو بكر الصيرفي: هو محمد بن عبدالله المعروف بابن الصيرفي، فقيه شافعي، تفقّه على ابن سريج. توفي بمصر سنة ٣٣٠ هـ. لاحظ: وفيات الأعيان: ٤ / ١٩٩، برقم ٥٧٤.

٤. وفي نسخة «ج» اضافة كما يلي: [كما في الصوم، فقال: «لست منكم ابيت...» الحديث وكما في الحج فقال: «إني سقت الهدي...»]

٥. أي احتج المانعون من شمول الخطاب للرسول ﷺ.

....

☜مأموراً ومبلِّغاً مبلَّغاً بخطاب واحد وذلك محال، ولأنّ شرط الآمر كون الآمر أعلى رتبة من المأمور، وذلك يُمنع في حقّ الواحد مع نفسه.

والجواب عن هذا: أنّ الآمر في الحقيقة هو الله تعالى والمبلغ هو جبريل عليه السلام.

قالوا: خُصّ بأحكام كوجوب ركعتي الفجر والضحى والأضحى، وتحريم الزكاة وجواز النكاح من غير ولي ولا شهود و لا مهر وغير ذلك، وذلك يدلّ على حصول مرتبة ومزية له ﷺ عن أُمته في الأحكام، فوجب أن لا يدخل تحت خطابهم .

والجواب: أن تخصيصه في بعض الأحكام لدليل خاصّ لا يخرجه عن عموم الخطاب، كما أنَّ خروج المريض والمسافر عن وجوب الصوم لا يخرجهما عن الدخول تحت الخطاب بغيره من الأوامر.

قال: مسألة: مثل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ ليس خطاباً لمن بعدهم؛ وإنّما ثبتَ الحُكمُ بدليلٍ آخر من إجماعٍ، أو نصٍّ، أو قياسٍ؛ خلافاً للحنابلة.

لنا: القطع بأنّه لا يُقال للمعدومينَ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ .

وأيضاً: إذا امتنع في الصبيّ والمجنون، فالمعدوم أجدر.

قالوا: لو لم يكن مخاطباً له، لم يكن مرسلاً إليه، والثانية اتفاقٌ.

وأُجيب: بأنّه لا يتعيّن الخطاب الشفاهي، بل لبعضٍ شفاهاً، ولبعضٍ بنصب الأدلة بأنّ حُكمهم حُكم من شافههم .

قالوا: الاحتجاج به دليل التعميم.

قلنا: لأنّهم علموا أن حكمه ثابت عليهم بدليل آخر ؛ جمعاً بين الأدلة. *

....

[تكليف المعدوم]

* **أقول:** اختلفوا في مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾[1]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾[2] ـ بعد اتفاقهم على تناوله الموجودين المكلفين حالة الخطاب ـ هل يدخل فيه من سيوجد ؟ لا على معنى أنّهم مكلّفون بما كُلف به الموجودون، فإنّ ذلك متفق عليه ولكن بمعنى أنّ الخطاب متناولاً لهم كتناول الموجودين؟ فذهبت المعتزلة إلى اختصاصه بالموجودين ووافقهم على ذلك جماعة من ☜

١. البقرة: ٢١.
٢. التوبة: ٣٤.

. . . .

☜ الشافعية والحنفية، وهو مذهب الإمامية [1]، وأنّ المعدومين حال الخطاب غير داخلين تحته إلّا بدليل خارج. وذهبت الحنابلة وجماعة من الفقهاء إلى أنّ الخطاب المذكور متناول لمن بعدهم كتناول الموجودين .

واحتج النافون [2] بوجهين :

الأوّل: العلم الضروري حاصل بأنّ المعدوم ليس بانسان ولا مؤمن فلا يدخل تحت لفظة الناس، كما أنّ الملائكة لا يدخلون تحت هذا اللفظ .

الثاني: اتّفقوا على عدم دخول الطفل والمجنون تحت هذا الخطاب وإن إتصفا بالانسانية فالمعدوم أولى بعدم الدخول.

احتجّ المثبتون بوجهين:

الأوّل: لو لم يكن المعدوم داخلاً تحت الخطاب لم يكن الرسول ﷺ مرسلاً إليه .

والتالي باطل اتفاقاً فالمقدّم مثله والشرطية ظاهرة، فإنّ الرسول إنّما أُرسل إلى من يخاطبه ويكلفه فإذا لم يكن المرسل إليه من أهل التكليف والخطاب استحال إرسال الرسول إليه .

والجواب: أن الارسال يكفي فيه الخطاب مطلقاً وهو أعمّ من الخطاب ☜

---

١. ليست الإمامية في المسألة على رأي واحد، فراجع بهذا الصدد: نهاية الوصول إلى علم الأُصول للشارح المعظم: ١ / ٥٩٤، و ج ٢ / ١٩٣؛ والمحصول في علم الأُصول لشيخنا الأُستاذ السبحاني: ٢ / ٥٢٩.

٢. يريد بالنافين: المعتزلة وجماعة من الشافعية والحنفية والإمامية.

قال: مسألة: المخاطب داخل في عموم متعلّق خطابه عند الأكثر أمراً أو نهياً أو خبراً؛ مثل: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ ، «مَنْ أحسن إليك فأكرمه»، أو «فلا تُهنه» .

قالوا: يلزمُ: ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾.

قُلْنَا: خُصَّ بِالعَقْلِ. *

....

☜ شفاهاً ومنقولاً، ولو اشتُرط في الارسال الخطاب الشفاهي لما كان من لم يَرَ الرسول ﷺ مخاطباً ولا مرسلاً إليه، والتالي باطل اتفاقاً فالمقدّم مثله، فحينئذٍ المشترط هو مطلق الخطاب وهو يكون لبعض الناس شفاهاً ولبعضهم بالنقل وبنصب الأدلة بأنّ حكمهم حكمهم .

الثاني: قالوا احتجّت العلماء دائماً بمثل هذا الخطاب على أنّ المعدومين مخاطبين به، ولو لم يكن للعموم لما صحّ ذلك .

والجواب: أنّهم فهموا دخولهم تحته لا بهذا الخطاب بل بأدلةٍ أُخر جمعاً بين الدليلين.

* **أقول**: ذهب الجمهور [1] إلى أن المخاطب داخل تحت عموم خطابه سواء كان خبراً مثل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[2] أو أمراً مثل قول السيد لعبده: من أحسن إليك فأكرمه، أو نهياً كقوله: من أحسن إليك فلا تهنه. ☜

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ١ / ٤٨٣ و ج ٢ / ٣٤٨؛ العدّة في أُصول الفقه: ١ / ٢٤٢؛ الذريعة إلى أُصول الشريعة: ١٣٧؛ التبصرة: ٧٣؛ المعتمد: ١ / ١٣٧ .

٢. البقرة: ٢٩.

قال: مسألة:

مثل: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً ﴾ لا يقتضي أخذ الصدقة من كلِّ نوعٍ من المالِ، خلافاً للأكثر .

لنا: أنّه بصدقةٍ واحدةٍ يصدقُ أنّه أخذ صدقةً، فيلزم الامتثال.

وأيضاً: «فإنَّ كُلَّ دينارٍ مالٌ»، ولا يجب ذلك بالإجماع .

قالوا: المعنى: «من كل مالٍ»، فيجب العموم.

قلنا: «كُلٌّ» للتفصيل؛ ولذلك فُرِّق بينَ: «للرجال عندي درهمٌ» وبين «لكلِّ رجلٍ عندي درهمٌ»، باتفاقٍ.*

....

☜ والدليل عليه: أنّ اللفظ متناول له لكونه من ألفاظ العموم على ما مرّ ولم يوجد مانع يمنع من التناول فوجب المصير إليه .

وقد ذهب شذوذ إلى أنّه غير داخل فاستدلوا بقوله تعالى: ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيءٍ﴾(١) فلو كان المخاطب داخلاً تحت عموم خطابه لزم أن يكون الله تعالى خالقاً لنفسه [وهو محال]،(٢) هذا خلف .

والجواب: أنّ هذه الآية مخصوصة بدليل العقل فلا يلزم الاطراد.(٣)

* **أقول:** اختلفوا (٤) في قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾(٥) ☜

---

١. الزمر: ٦٢.
٢. ليس في نسختي: «ب»، و «ج».
٣. أي: أنَّ الدليل العقلي قد خصص عموم هذه الآية فلا يلزم الاطراد ليدخل الباري أيضاً تحت هذا العموم.
٤. نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٢٠١/٢؛ الذريعة إلى أُصول الشريعة:٢٧٨.
٥. التوبة: ١٠٣.

....

☜ هل يقتضي أخذ الصدقة الواحدة من كلّ نوع من أنواع مال كلّ واحد أو أخذ الصدقة الواحدة من نوع واحد من أنواع المال؟ فقال جماعة بالعموم وأنكره الكرخي.

واحتج المصنف على مذهبه بأنّه إذا أخذ صدقة واحدة من نوع واحد من أنواع المال صدق أنّه أخذ منها، ضرورة أنّ النكرة لا تعم فيلزم الامتثال. وأيضاً ف [إنّ] كلّ دينار بل كلّ درهم يصدق عليه أنّه مال ولا يجب أخذ الصدقة منه بالاجماع فلو كان اللفظ عامّاً لوجب أخذ الصدقة منه، إلّا مع وجود مانع، والأصل عدمه.

واحتج الأوّلون [١] بأنّ المعنى من كلّ مال من حيث إنّه جمع مضاف، والجمع المضاف قد ثبت أنّه للعموم.

والجواب: أنّ الفرق حاصل لأنّ كلّاً من الفاظ العموم دالّة على التفصيل ولهذا وقع الفرق بين قول القائل: «للرجال [٢] عندي درهم» وبين قوله: «لكلّ رجل عندي درهم» بالاتفاق فاوجبوا تعدد الدراهم في الصورة الثانية دون الأولى؛ وعندي في ذلك نظر. [٣]

---

١. يعني الجماعة القائلة بتعميم كل نوع.

٢. وردت العبارة التالية بعد كلمة «الرجال» في نسخة «ج» فحسب:

[ومن منع مطابقة المثال لما فيه النزاع فقد قال إنّ الإضافة لا مدخل لها فيه للاتفاق على الفرق أيضاً بين قوله: «لجيراني عليّ درهم» و «لكل جار عليّ درهم عندي درهم» وبين قوله: «لكل رجل عندي درهم» بالاتفاق].

٣. ولعلّ النظر ينشأ من أنّ التمثيل خاطئ لأنّ المقصود بالمال هو النصاب فيؤخذ من كل نصاب بحسبه، وأين هذا من التمثيل؟

قال: مسألة: العام بمعنى المدح والذم ؛ مثل: ﴿إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ * وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾، ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾ عامٌ.

وعن الشافعي خلافه.

لنا: عامٌّ، ولا منافي؛ فعمَّ كغيره.

قالوا: سيقَ لقصدِ المبالغة في الحثّ أو الزجر، فلا يلزم التعميم.

قلنا: التعميم أبلغُ .

وأيضاً: لا تنافي بينهما. *

....

* أقول: العامُّ المأتي به للمدح أو الذم كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ * وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾[1]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[2] عام عند الأكثر .

وذهب الشافعي إلى أنّه ليس بعامٍّ .[3]

واستدلّ المصنّف على مذهبه بأنّه لفظ وضع للعموم ولا منافي لإرادته، فيعمّ كغيره من الألفاظ .

أمّا كون اللفظ للعموم فلأنّا نتكلم في ذلك، وأمّا عدم المنافي فلأنّ المنافي ليس إلّا المدح والذم، وهو غير صالح للمانعية من العموم فإنّه لا استبعاد في

---

١. الانفطار: ١٣ ـ ١٤.

٢. التوبة: ٣٤.

٣. الذريعة إلى أُصول الشريعة: ٢٥٩ ؛ التبصرة: ١٩٣ ؛ العدة في أُصول الفقه: ٢ / ٤٣٨.

قال: التخصيص: قصرُ العامِّ على بعض مسمياته.

أبوالحسين: إخراجُ بعض ما يتناولهُ الخطاب عَنْهُ، وأراد: ما يتناوله بتقدير عدم المخصّص، كقولهم: «خُصِّص العام».

وقيلَ: تعريف أنّ العمومَ للخصوصِ.

وأُورِدَ الدَّورُ.

وأُجيب: بأنَّ المُرَادَ في الحدِّ: التخصيصُ اللغويُّ.

ويُطلقُ التخصيص على قصر اللفظ وإن لم يكن عامّاً، كما يُطلق عليه: «عامٌّ» لتعددِهِ ؛ كـ«عشرةٍ»، و «المسلمين» لمعهودين، وضمائر الجمع.

ولا يستقيم تخصيصٌ إلّا فيما يستقيم توكيدُهُ بـ«كُلٍّ». *

....

☜إرادة العموم مع إرادة أحدهما .

قال الشافعي: إن هذا اللفظ ليس المقصود منه العموم وإنّما سيق لقصد المبالغة في الحث على الطاعة أو الزجر عن المعصية فلا يلزم التعميم .

والجواب: أنّ المبالغة مع العموم أبلغ فيجب الحمل عليه، وأيضاً فقد بيّنا عدم التنافي بينهما فيجب إرادتهما معاً لوجود المقتضي.

[التخصيص]

* **أقول:** لما فرغ من البحث عن العموم وأحكامه شرع في البحث ☜

....

☜عن المخصوص، وقبل ذلك شرع في معنى التخصيص وقد حدّه المصنِّف: «بأنّه قصر العام على بعض مسمياته»، وعليه مأخذان لفظيّان:

الأوّل: أنّه يخرج عنه الإخراج من اسماء العدد عمّا ثبت لها كقولك: «أكرم هؤلاء العشرة إلّا زيداً» فإنّ هذا تخصيص مع أنّه ليس بقصرٍ للعام، ضرورة أنّ أسماء العدد ليست من الفاظ العموم عنده .

الثاني: قوله: «على بعض مسمياته» يشعر بأن كلّ فرد من أفراد العموم مسمى بالعموم وهو فاسدٌ .

وقد عرّفه أبو الحسين [١] بأنّه: إخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه، [٢] وأراد: ما يتناوله بتقدير عدم المخصّص، وإلّا لزم التناقض [٣] . ☜

---

١. المعتمد: ١ / ٢٣٤.

٢. في نسختي «ب» و «ج» زيادة:
[أي عن الخطاب] ويبدو أنها اضيفت للتوضيح.

٣. في نسختي «ب» و «ج» وردت العبارة التالية بعد كلمة: «وإلّا لزم التناقض»: [وذلك كما يقولون: «خصص العام» فإنّ مرادهم أنّه إخراج بعض ما يتناوله بتقدير عدم المخصّص، لأنّ مع وجود المخصّص لا يتحقق الإخراج؛ أمّا عند أرباب الخصوص فلأن الخطاب عندهم يحمل على أقل ما يحتمل اللفظ فلا يتصور فيه الإخراج وأمّا عند أرباب الاشتراك فلأن العمل باللفظ المشترك في بعض محامله ليس بإخراج لبعض ما تناوله الخطاب بل هو استعمال اللفظ في بعض محامله دون بعض، وأمّا عند القائلين بالعموم فلأن اللفظ عندهم حقيقة في الاستغراق ومجاز في الخصوص، فإن لم يقم الدليل على مخالفة الحقيقة وجب اجراء اللفظ على جميع محامله من غير إخراج وإن قام وجب حمله على المجاز أعني ☜

....

☜وقد عرفه قوم بأنّه: «تعريف أنّ [لفظ] العموم للخصوص»[١] .

وأُورد عليهم لزوم الدور، واعتذروا عنه بأنّ المذكور في الحدّ التخصيص اللغوي، والمحدود هو الصناعي .

واعلم أنّ التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض أفراد مايتناوله، وإن لم يكن عامّاً كما يطلق عليه العام لتعدده وتكثّره، كقولنا: «عشرة» وقولنا: «المسلمون» لقوم معهودين وضمائر الجمع لمعهودين أيضاً، وهو إشارة إلى ما ذكرناه أوّلاً.

واعلم أنّ التخصيص غير صالح لكلّ عام[٢] بل إنّما يصحّ فيما يدخله الشمول والعموم وهو كلّ ما يصحّ توكيده بكلّ، سواءٌ كان ذلك معنى أو لفظاً لأنّ التخصيص صرف اللفظ من العموم إلى الخصوص، وما لا شمول له فلا يُتصور فيه هذا الصرف .

☜ الخصوص والاخراج حينئذٍ، فظهر أنَّ قولهم: العام مخصوص، مجاز بناء على تفسير أبي الحسين ولا يستقيم إلّا بإضمارٍ على ما ذكره المصنّف].

١ . يريد أن التخصيص هو تعريف أن المقصود من العام بعض افراده. وبحسب الآمدي: [هو تعريف أن المراد باللفظ الموضوع للعموم حقيقةً إنّما هو الخصوص]. الإحكام: ٢ / ٣٠٠.

٢ . وفي نسختي «ب» و «ج»: [لكل لفظ].

قال: مسألة : التخصيص جائز إلّا عند شذوذ.*

....

* **أقول**: اتّفق القائلون(١) بالعموم على صحّة التخصيص إلّا عند شذوذ منهم حتى أن بعض الناس تمادى في ذلك وقال: كل عامّ قد دخله التخصيص، إلّا قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾(٢).

حجّة الجمهور الوقوع، فإن قوله تعالى: ﴿وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾(٣) مخصوص، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾(٤) وغير ذلك.

احتجّ الأقلّون بأنّ التخصيص في الخبر يوجب الكذب، وفي الأمر يوجب البَداءَ.

والجواب: أنّ مع الاحتمال للتخصيص ووجود الدليل لا إيجاب لما ذكرتم، كما في المجاز.(٥)

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٢١٢؛ الذريعة إلى أُصول الشريعة: ١٨٩.

٢. البقرة: ٢٩.

٣. المائدة: ١٢٠.

٤. النمل: ٢٣.

٥. أما أنّه يوجب الكذب حيث أن فيه مخالفة المخبر للخبر، فغير سليم لأنّه ـ على الصحيح ـ كانت هناك مصلحة في ورود الخبر عامّاً قبل التخصيص، كما أنّه ـ وبعد فترة ـ نشأت مصلحة أُخرى اقتضت تخصيصه، فمع هكذا اقتضاءات لا يبقى معنى محصل للكذب في محط الكلام.

وكذلك لا معنىً للقول بأن التخصيص في الأمر يوجب البداء! لأن البداء لا يجري إلّا في التكوينيات.

قال: مسألة:

الأكثر: أنّه لابدّ في التخصيص من بقاء جمعٍ يقرب من مدلوله.

وقيل: يكفي ثلاثة. وقيل: اثنان. وقيل: واحدٌ.

والمختار: أنّه بالاستثناء والبدل، يجوز إلى واحدٍ، وبالمتصل، كالصفة، يجوز إلى اثنين، وبالمنفصل في المحصور القليل، يجوز إلى اثنين مثل: «قتلت كل زنديق»، وقد قتل اثنين، وهم ثلاثةٌ، وبالمنفصل في غير المحصور أو العدد الكثير.

المختار: المذهب الأوّل.

لنا: أنّه لو قال: «قتلتُ كلَّ مَنْ في المدينة» وقد قتل ثلاثة عُدَّ لاغياً، وخطِّئ، وكذلك: «أكلت كلَّ رمانة» وكذلك لو قال: «من دخل» أو «أكلَ»، وفسره بـ«ثلاثةٍ».

القائل باثنين أو ثلاثة: ما قيل في الجمع.

وردَّ: بأنَّ الجمع ليس بعام.

القائل بالواحد: «أكرم الناسَ إلّا الجهّال».

وأجيب: بأنّه مخصوص بالاستثناء ونحوه.

☜ على أن في بعض المصادر وردت كلمة «النسخ» بدل كلمة «البداء»، وهنا أيضاً المؤاخذة لا ترد لأن «النسخ» غير التخصيص حيث إن النسخ ابطالٌ لأصل الحكم بعد العمل به في حين أن التخصيص خروج بعض افراد الحكم من تحته مع بقاء الحكم على ما كان عليه سواءً أعُمل به أم لم يُعمل.

قالوا: ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾، وليس محلّ النزاع.

قالوا: لو امتنع ذلك، لكان لتخصيصه، وذلك يمنع الجميع.

وأُجيب: بأنَّ المنعَ تخصيص خاصّ بما تقدّم.

قالوا: قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ ﴾، وأريد نُعَيْم بن مسعود، ولم يعد مستهجناً، للقرينة.

قلنا: «النّاس» للمعهود، فلا عموم.

قالوا: صحّ: «أكلت الخبز» و «شربت الماء»، لأَقَلَّ .

قلنا: ذلك للبعض المطابق للمعهود الذهني، مثله في المعهود الوجودي، فليس من العموم والخصوص في شيءٍ.*

....

[في غاية التخصيص]

* أقول: اختلف الناس [1] في أنّ التخصيص هل له نهاية لا يجوز التعدّي عنها ـ بعد اتفاقهم على أنّه لا يجوز التخصيص بحيث لايبقى من العام شيءٌ ـ أم لا؟ أمّا الفاظ المجازاة [2] والاستفهام فقد اتّفقوا على جواز انتهائها في التخصيص إلى الواحد [3] وأمّا غيرهما فقد قال أبو الحسين: أنّه لابدّ في جميع ألفاظ

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٢١٣؛ الذريعة إلى أُصول الشريعة: ٢٢٦؛ المعتمد: ١ / ٢٣٦؛ التبصرة: ١٢٥.

٢. كذا في جميع النسخ، وفي بعض المصادر (المجازات)، وهو الصحيح.

٣. قال الشارح في نهاية الأُصول: «اتفق الناس كافة على جواز انتهاء التخصيص في الفاظ

....

☜ العموم المخصوصة من كثرةٍ يراد منها ولا يجوز انتهاؤها إلى الواحد إلّا على سبيل التعظيم مجازاً، وقال القفّال [١]: أنّه يجوز إنتهاؤها إلى ثلاثة لا أقل، وقد ذهب آخرون إلى أنّه يُكتفىٰ فيها بالاثنين، وقيل بالواحد.

واختار المصنّف أنَّ التخصيص بالاستثناء والبدل يجوز إلى الواحد، والتخصيص بالمتصل غيرهما كالصفة يجوز إلى اثنين، وكذلك التخصيص بالمنفصل في العام المحصور كما يقول القائل: قتلت كل زنديق، وكانوا ثلاثة، وقيل اثنين.

وأمّا غير المحصور فاوجب بقاء عدد مشتمل على كثرة يقرب من مدلول العام، واحتجّ على الدعوى الأخيرة بالاستعمال فإنّ من قال: قتلت كلَّ من في المدينة، وكان قد قتل ثلاثة، عدَّه الناس لاغياً؛ وكذلك إذا قال: أكلت كل رمانة؛ وكذلك لو قال: من دخل داري، أو مَنْ أكل، وفسره بثلاثة. وإنّما عدّه الناس من قبيل اللغو لكون اللفظ الدّال على العام لا يصح استعماله فيه، فلو جاز التخصيص إلى حيث ينتهي العام إلى الثلاثة وغيرها من الاعداد الّتي لا يقرب استعمال العام منها لكان التخصيص يخرج اللفظ عن حقيقته ويوجب الغاء العام، والتالي باطل ☜

☜ الاستفهام والمجازاة إلى الواحد، واختلفوا فيما عداهما...» نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٢١٣.

١. هو محمد بن علي بن إسماعيل، أبو بكر الشاشي القفّال الكبير (٢٩١ ـ ٣٦٥ هـ)، من أكابر علماء عصره بالفقه والحديث واللغة، وعنه انتشر المذهب الشافعي في بلاده، رحل إلى العراق والشام والحجاز، له تصانيف منها: أُصول الفقه (مطبوع)، وشرح رسالة الشافعي. أنظر الاعلام: ٦ / ٢٧٤.

....

☜ فالمقدم مثله.

احتجّ من قال بأنّه يجوز التخصيص إلى الاثنين ومن قال يجوز إلى ثلاثة بما ذكرناه في الجمع أنّه يصح استعمال الجمع في الاثنين أو في الثلاثة على الخلاف.

والجواب: أنّ الجمع من هذا الباب [١] فإن صيغ الجمع المنكرة ليست عامة ولا يلزم من استعمالها في الاثنين والثلاثة استعمال صيغ العموم فيها .

واحتجّ من قال يجوز إلى الواحد بوجوه :

أحدها: أن من قال لعبده: أكرم الناس إلّا الجهال، وجب إكرام مَنْ عدا الجهال وإن كان واحداً ؛ ولولا أنّ لفظ الناس يتناوله والاّ لما وجب الإكرام.

والجواب: أنّ هذا مخصوص بالاستثناء ونحوه فإنّا قد بيّنا أنّه يجوز الانتهاء فيه إلى الواحد .

الثاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[٢] ذكر صيغة العام مع أنّ المراد منها الخاص .

والجواب: أنّ هذا محمول على التعظيم، وليس ذلك محل النزاع.

الثالث: لو امتنع ذلك لكان إنّما يمتنع لكون العامّ قد خُصّ، وذلك لا يجوز لصيرورته مجازاً بعد التخصيص، لكن ذلك لو كان مانعاً في الواحد لكان مانعاً في كلّ تخصيص سواء كان الباقي عدداً أكثر أو لا؟ من حيث إنّ التخصيص يصيّر العام مجازاً، ولمّا كان ذلك باطلاً بالاتفاق فكذا ما ذكرتموه. ☜

---

١. أي: باب العام.

٢. الحجر: ٩.

....

☜ والجواب: أن الممتنع إنّما هو تخصيص خاصّ، وهو التخصيص بحيث ينتهي إلى الواحد لا مطلق التخصيص، والفرق لما تقدم.[١]

الرابع: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾[٢] وأراد بالناس نُعيم بن مسعود[٣]، ولم يُعد مستهجناً لأجل القرينة.

والجواب: أنّ «الناس» ليس للعموم والقرينة، وإنّما هو للعهد فلا يَرد نقضاً.

الخامس: الإستعمال، فإنّ من قال: أكلت الخبز وشربت الماء، صحّ استعماله فيما إذا أكل أو شرب أقل مأكول ومشروب.

والجواب: أنّ المراد من الخبز والماء البعض المطابق للمعهود الذهني وهو حقيقة في الخبز والماء من حيث هما هما فليس من العموم والخصوص لأنها[٤] قابلة لهما لكن لمّا تعذر وجود الماهيّة في الخارج بدون فرد من افرادها حمل على ذلك البعض لضرورة الوجود. فاللازم للبعض المطابق للمعهود الذهني مثله في المعهود الخارجي، لاشتراكها في عدم الاستغراق وإن افترقا بكون العهد الخارجي شخصياً لا يقبل الشركة، والمطابق للمعهود الذهني قابل.

---

١. من لزوم اللغو.

٢. آل عمران: ١٧٣.

٣. وهو الاشجعي الّذي قدم على رسول الله ﷺ سرّاً أيّام الخندق، فأسلم وكتم إسلامه، وعاد إلى الأحزاب المجتمعة لقتال المسلمين، فعمل على ايقاع القتال بين قبائل قريظة وغطفان وقريش. فتفرقوا، مات نحو سنة ٣٠ هـ. الاعلام: ٨ / ٤١.

٤. أي الماهيّة وقد أشار إليها بقوله: «المعهود الذهني».

قال: المُخصص: متصلٌ ومنفصلٌ.

المتصل: الاستثناء المتصل، والشرط، والصفة، والغايةُ، وبدلُ البعض .

والاستثناء في المنقطع:

قيل: حقيقة.

وقيل: مجازٌ.

وعلى الحقيقة: قيل: متواطئٌ وقيل: مشتركٌ. ولابد لصحته من مخالفةٍ في نفي الحكم، أو في أنّ المستثنى حكمٌ آخر، له مخالفة بوجه؛ مثل: «ما زاد إلّا ما نقص»، ولأن المتصل أظهر، لم يحملهُ فقهاء الأمصار على المنقطع إلّا عند تعذّره.

ومن ثمّ قالوا في: «له عندي مائة درهم إلّا ثوباً» وشبهه: إلّا قيمة ثوب. *

....

* **أقول:** الدليل المخصص للعموم على قسمين [1]: متصل ومنفصل.

فالمتصل أربعة، في المشهور:

أحدها: الاستثناء المتصل، [2] كقولك: قام القوم إلّا زيداً.

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٢٤٠ ـ ٢٤٢؛ المعتمد: ١ / ٢٤٤.

٢. في نسخة «ج» بعد كلمة «المتصل» وردت العبارة التالية : [إذ لا مدخل للمنقطع في التخصيص إجماعاً] ويبدو أنها كانت تعليقة في الهامش ثم اقحمت في المتن من دون مبرّر.

....

☜ وثانيها: التخصيص بالشرط، كقولك: أكرم القوم إن قاموا .

وثالثها: التخصيص بالصفة، كقولك: أكرم القوم العلماء .

ورابعها: التخصيص بالغاية، كقولك: أكرم الناس إلى وقت كذا.

وزاد المصنّف قسماً خامساً وهو بدل البعض من الكل، كقولك: قام القوم ثلثهم .

وأمّا الاستثناء في المنقطع فقد قيل: إنّه حقيقة لأنّه مستعمل فيه والأصل الحقيقة، وقد قيل: إنّه مجاز لأن الاستثناء إذا أُطلق فُهم منه المتصل ولإنّ الاستثناء مأخوذ من الثني (١) ولا يتحقق إلّا في المتصل.

والقائل الأول ذهب قوم منهم إلى أنّ الاستثناء مقول بالتواطئ على المتصل والمنقطع دفعاً للاشتراك وذهب آخرون إلى أنّه مشترك بينهما اشتراكاً لفظياً.

ولابدّ لصحّة الاستثناء من مخالفه في نفي الحكم وفي اثبات حكم آخر للمستثنى له مخالفه بوجه للمستثنى منه كقولك مازاد إلّا ما نقص وما نفع إلّا ما ضرّ .

ولا شكّ في أنّ الاستثناء المتصل أظهر من المنفصل (٢) فلأجل ذلك ☜

---

١ . قال الآمدي: [... أن الاستثناء مأخوذ... من التثنية، وكأنّ الكلام كان واحداً فثني...]. الإحكام: ٢ / ٣١٣.

٢ . إنّ المقطع التالي مضطرب جدّاً في جميع النسخ، وما يلي ورد في نسخة «ب» مع التصرّف: [لأن المتصل إخراج والمنقطع يختص بالمخالفة من غير اخراج فلا إشتراك معنوياً.
إذا عرفت هذا فنقول اتفق الناس على أنّه لابد لصحة الاستثناء المنقطع من مفارقته للمتصل من ☜

....

☞ذهب فقهاء الأمصار إلى حمل الاستثناء على المتصل كما في قـول القـائل: له عندي مائة إلّا درهماً فان ذلك يقتضي الإقرار بتسعة وتسعين درهماً، اللهم إلّا إذا تعذّر حملة على المتصل؛ ولأجل هذا أيضاً قالوا: إنْ قال: له عندي مائة درهم إلّا ثوباً، المراد منه إلّا قيمة ثوب من الدراهم ؛ فتأولوا المـنفصل وردّوه إلى المـتصل لظهوره.

☞ مخالفة بين المستثنى والمستثنى منه، اما في نفي الحكم كقولنا ما جاءني زيد إلّا عمرو أو في اثبات حكم آخر للمستثنى، له مخالفة بوجه ما للمستثنى منه كقولك: ما زاد إلّا ما نقص وما نفع إلّا ما ضر، ولا شكّ في أنَّ الاستثناء المتصل أظهر من المنفصل].

قال: وأمّا حدّه فعلى التواطؤ: مَا دلَّ على مخالفةٍ بـ«إلّا» غير الصفة، وأخواتها، وعلى الاشتراك والمجاز: لا يجتمعان في حدٍّ؛ فيقال في المنقطع: ما يدلُّ على مخالفةٍ بـ«إلّا» غير الصفة وأخواتها من غير إخراج.

وأمّا المتصل فقال الغزّالي: قولٌ ذو صيّغٍ مخصوصة محصورةٍ، دالٌّ على أن المذكور به لم يُرد بالقول الأوّل.

وأُورد على طرده: التخصيصُ بالشرط، والوصف بـ«الّذي» والغاية، ومثل: «قام القوم، ولم يقم زيدٌ» .

ولا يرد الأوّلان .

وعلى عكسه: «جاء القوم إلّا زيداً»؛ فإنَّه ليس بذي صيغٍ.

وقيل: لفظ متصل بجملةٍ، لا يستقل بنفسه، دالٌّ على أن مدلوله غير مرادٍ بما اتصل به، ليس بشرطٍ ولا صفةٍ ولا غايةٍ.

وأُورد على طرده: «قام القوم إلّا زيدٌ» وعلى عكسه: «ما جاء إلّا زيدٌ»؛ فإنّه لم يتصل بجملةٍ، وإنّ مدلوله كل استثناء متصل مراد بالأوّل.

والاحتراز من الشرط والصفة، وَهْمٌ، والأولى: إخراجٌ بـ«إلّا» وأخواتها. *

....

[تعريف الاستثناء]

* أقول: اختلفوا في حدّ الاستثناء [1] فقال القائلون بالتواطؤ: إنّه ما دلّ

---

١. عدّة الأُصول: ٢ / ٤٧٧؛ المنخول: ٢٢٩؛ الإحكام للآمدي: ٢ / ٣٨٩.

....

☜ على مخالفة بـ«إلّا» غير الصفة واخواتها، وإنّما قيّد بـ«إلّا» بكونها غير الصفة لأنّ «إلّا» قد يرد بمعنى «غير» صفة فحينئذٍ لا يكون استثناء بل يكون وصفاً، فتخصيص العام بتلك يكون تخصيص العام بالصفة لا بالاستثناء، وأمّا على تقدير الاشتراك أو المجاز فلا يجمعان في حدٍّ لأنّهما حقيقتان مختلفتان حينئذٍ والحقائق المختلفة لا تجتمع في حدٍّ واحد بل ينبغي حد كل واحد منهما :

أما المنقطع فحدّه: «أنّه ما دلّ على مخالفة بإلّا غير الصفة واخواتها من غير إخراج شيءٍ من الأول». وهذا الأخير يخرج المتصل .

وأمّا المتصل فقد حدّه الغزّالي: «بأنّه قول ذو صيغٍ مخصوصة محصورة دالّ على أنّ المذكور به لم يرد بالقول الأوّل» [١] .

وأورد على طرده التخصيص بالشرط والوصف بـ«الّذي» [٢] ، والغاية وبقولنا «قام القومُ ولم يقم زيدٌ» لأنّ هذه الالفاظ صيغٌ مخصوصة محصورة تدل على أنّ المذكور لم يرد بالقول الأول وليس باستثناء، والأولان [٣] غير واردين لأنّا اخذنا في حدّه ان المذكور به غير مراد بالأول والمخصوص في الشرط والصفة غير مذكورين فلا يدخلان تحت الحد فلا يردان نقضا. ☞

---

١. المستصفى: ٢ / ١٧٩، وقد ورد في نسختي «ب» و «ج» بعد جملة «القول الأوّل» ما يلي: [قال: وإنّما قلت: «قول»، احترازاً عن التخصيص؛ لأنّه قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل. وقلت: «ذو صيغ» احترازاً عن قول القائل: «رأيت القوم ولم أر زيداً» إذ المراد من الصيغ ادوات الاستثناء] ويبدو أنّها من إضافات المعلّقين كغير هذا المورد.

٢. وقد وردت بعد كلمة «الّذي» في نسختي «ب» و «ج» العبارة التالية: «لا الوصف مطلقاً ليكون ذا صيغ مخصوصة» وكأنها اضيفت للتوضيح.

٣. أي: الشرط والوصف بالذي.

....

☜ وأُورد على عكسه قام القوم إلّا زيداً فإنّه استثناء وليس ذا صيغ مختلفة .

وقيل في حدّه «انّه لفظ متصل بجملة على أنّ مدلوله غير مراد بما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية» [قولنا: «متصل بجملة» احتراز عن المخصصات المنفصلة، وقولنا «لا يستقل بنفسه» احتراز عن قولنا قام القوم ولم يقم زيد، وقولنا «دال» احتراز عن المهمل، وقولنا «على أن مدلوله» اردنا به مدلول جزءه كمدلول زيد في قولنا «جاءني القوم إلّا زيداً»، وقولنا «غير مراد بما اتصّل به» يعني بالقوم، احترازاً عن الاسماء المؤكدة والناعتة. كقولنا «قام القوم العلماء كلهم، وباقي الحد ظاهر](١).

ويرد على طرده «قام القوم إلّا زيداً»، فانّه ليس باستثناء مع صدق الحدّ عليه، وعلى العكس «ما جاء إلّا زيد» فانّه لم يتصل بجملة ؛ وأورد على العكس أيضاً ان مدلول كلّ استثناء متصل مراد بالأوّل على المذهب الاصحّ في الاستثناء.

[فانّه ليس باستثناء مع صدق الحد عليه، وعلى عكسه ما جاء إلّا زيد، فإنّه لم يتصل بجملة. وأورد على عكسه أيضاً أنَّ مدلوله كلَّ استثناء متصل مراد بالأوّل على المذهب الأصحّ في الاستثناء]. (٢)

والاحتراز عن الشرط والصفة وَهْم لما بينا من عدم دخولهما في الأول، والأَولى ان يقال في حده «انّه اخراج بإلا وأخواتها» فالأخراج جنس والتقييد بـإلّا وأخواتها يميزه عن غيره.

---

١. هذا المقطع ورد في نسخة «ج» فحسب وقد سقط من نسختي «أ» و «ب» مع أنَّه جزء مقوِّم للنص.

٢. هذا المقطع ورد في نسختي «ب» و «ج» وقد جاء في نسخة «أ» المقطع التالي بدلاً عنه: [فإنّ زيداً استثناء متصل وهو مراد بالأول وهذا ضعيف لانّ المستثنى ليس بمراد نعم اللفظ متناول له ولنفس المراد وعلى العكس ما جاء إلّا زيد فإنّه لم يتصل بجملة].

قال: وقد اختلف في تقدير الدلالة في الاستثناء.

فالأكثر: المُرادُ بـ«عشرة» في قولك: «عشرة إلّا ثلاثةً»: سبعةٌ، وَ «إلّا»: قَرينةٌ لذلك عالتخصيص بغيره.

وقال القاضي: «عشرةٌ إلّا ثلاثةً»: بإِزاء سبعةٍ، كَاسْمين: مُرَكَّبٍ، وَمُفَردٍ.

وَقيلَ: المراد بـ«عشرةٍ» عشرةٌ: باعتبار الافراد، ثمَّ أُخرجت «ثلاثة»، والاسنادُ بَعدَ الإخراج، فَلَمْ يُسند إلّا إلى سبعةٍ، وهو الصحيح.

لنا: أنّ الأوّل غيرُ مستقيم؛ للقطع بأنّ من قال: «اشتريت الجارية إلّا نصفها» ونحوه، لم يُرِدِ استثناء نصفها من نصفها، ولأنّه كانَ يتسلسلُ، وَلأنا نقطع بأنّ الضمير للجارية بكمالها، ولإجماع العربية على أنّه إخراجُ بعض من كُلٍّ، وَلإبطال النصوص، وللعلم بأنّا نُسقطُ الخارج، فنعلم أنّ المُسندَ إليه ما بقي.

والثاني: كذلك ؛ للعلم بأنّه خارج عن قانون اللغة، إذ لا تركيب من ثلاثة، ولا يُعرَّب الأوّل، وهو غير مضافٍ، ولامتناع إعادة الضمير على جُزءِ الاسم في: «إلّا نصفها» ولإجماع العربية... إلى آخره. *

....

[تقدير دلالة الاستثناء]

* أقول: اختلفوا في تقدير الدلالة في الاستثناء في قولهم: له عندي

....

☜ عشرة إلّا ثلاثة، بعد اتفاقهم على أنّ الّذي يلزم المقر سبعة، فقال قوم: إنّ لفظة العشرة هاهنا المراد بها سبعة و «إلّا» قرينة دالة على أنّ المتكلم استعمل لفظة العشرة في السبعة كسائر المخصّصات لا بمعنى أنّ العشرة مع الاستثناء موضوعة للسبعة. وقال القاضي: إنّ للسبعة لفظين ؛ أحدهما سبعة، والآخر عشرة إلّا ثلاثة وذلك كاسمين ؛ مفرد ومركب، وقال قوم: إنّ المراد بعشرة عشرة ثمّ أخرجت ثلاثة والإسناد إنّما هو بعد الإخراج فالإسناد إلى سبعة، وإليه ذهب المصّنف واستدل بابطال القولين على صحّة مذهبه.

أمّا إبطال الأول فمن وجوه :

الأوّل: أنّ من قال: اشتريت الجارية إلّا نصفها أو إلّا ثلثها ونحوه، لو كان المراد بالجارية ما بعد الاستثناء وهو النصف لكان قد استثنیٰ النصف من النصف، وهو محال.

الثاني: أنّه كان يلزم التسلسل لأنّ منْ قال: له عندي هذه الجارية إلّا نصفها، لو كان المراد بالجارية النصف لكان الاستثناء من النصف، وكأنّ تقدير الكلام: «له عندي نصف الجارية إلّا نصفها» فيكون قد استثنى من نصف النصف، وهكذا إلى ما لا يتناهى .

الثالث: أنّا نقطع بأنّ قوله: «إلّا نصفها» الضمير فيه عائد إلى الجارية بكمالها لا إلى ابعاضها.

الرابع: أجمع أهل العربية على أنّ الإستثناء المتصل اخراج بعض من كلّ، فلو كانت الجارية موضوعة لنصفها لكان الاستثناء اخراج بعض من بعض ويؤدي ذلك إلى الاستثناء من غير الجنس.

☜

....

☜**الخامس**: يلزم ابطال نصوصية الألفاظ الناصّة، والتالي باطل اتّفاقاً.

وبيان الشرطية: حكمهم أنَّ المراد من العشرة السبعة مع كون العشرة نصّاً في مدلولها، وهذا الالزام مشترك لأنّ المصنف يحكم بأنّ المراد من المشركين بعد الحكم بالاسناد في قوله: اقتلوا المشركين إلّا أهل الذمة، هو غير أهل الذمة مع كونه نصّاً في الجميع.

السادس: أنّا نعلم قطعاً أنّا نسقط الخارج فيُعلم أنَّ المسند إليه ما بقي فوجب أَنْ يكون اللفظ بعد الاستثناء غير خارج عن موضوعه.(١)

وأمّا إبطال الثاني فمن وجوه:

الأول: أنّه خارج عن قانون اللغة لأنّه لم يوضع فيها لفظ مركّب من ثلاثة ألفاظ .

الثاني: أنّه لم يعهد في اللغة لفظٌ مركّب من ثلاثة ويُعرّب الأوّل منها وهو العشرة مثلاً مع عدم الاضافة.

الثالث: أنّه يمتنع إعادة الضمير على جزء الاسم في مثل قولنا: «له عندي هذه الجارية إلّا نصفها» فلا يكون المراد بالجارية نصفها.(٢)

الرابع: إجماع العربية (٣) على أنّ الاستثناء إخراج بعضٍ من كُلّ.

---

١. في نسخة «ج» وردت العبارة التالية بعد كلمة «موضوعه»:
[وإلّا لكان إذا اسقط المستثنى لم يبق شيء] وكأنّها من اضافات المعلقين.

٢. فلابدّ أن يعود الضمير إلى تمام الاسم لا إلى بعضه.

٣. أي: أهل اللغة العربية.

قال: قال الأوّلون: لا يستقيم أن يُراد «عشرةٌ» بكمالها؛ للعلم بأنّه ما أقرَّ إلّا بـ«سبعة» فيتعيّن .

وأُجيب: بأن الحكم بالإقرار، باعتبار الإسناد، ولم يُسند إلّا بعد الإخراج.

قالوا: لو كان المُرادُ عشرةً امتنع من الصادق؛ مثل قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾.

وأجيب: بما تقدَّمَ.

القاضي: إذا بَطَلَ أن يكونَ عشرةً، وبطل أن يكونَ سبعةً تعيّن أن يكون الجميع لسبعةٍ.

وأُجيب: بما تقدَّمَ .

فتبيّن أنّ الاستثناء على قول القاضي، ليس بتخصيصٍ، وعلى الأكثر، تخصيص، وعلى المختار، محتملٌ.*

....

* **أقول:** احتج الفريق الأول :

بأنّ من المعلوم أنّ المراد ليس عشرة بكمالها فإنّا نعلم أنّه ما أقر إلّا بسبعة فيتعين أن يكون المراد بالعشرة السبعة [1].

والجواب: أن الحكم بالإقرار باعتبار الإسناد والمقرّ لم يسند إلّا بعد ☜

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٢٥٤.

....

☜ الإخراج.

قالوا: لو كان المراد عشرة لامتنع من الصادق الاستثناء فالتالي باطل فإنّ الله تعالى قال: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾(١)، وبيان الشرطية: إنّ الإخراج بعد الحكم بالجميع، تناقض .

والجواب: ما تقدّم من الإسناد بعد الإخراج.

قال القاضي: إذا بطل أن يكون المراد عشرة وبطل أن يكون المراد بلفظة العشرة سبعة، تعيّن أن يكون الجميع ـ أعني العشرة مع الاستثناء ـ لسبعة.

والجواب: بما مضى، فظهر من هذا أنّ الاستثناء على قول القاضي ليس بتخصيص لأنّه جعل الاستثناء والمستثنىٰ والمستثنىٰ منه لفظاً واحداً دالاً على ما بقي ولايراد بالعشرة شيءٌ ؛ وعلى قول الأكثر أنّه تخصيصٌ لأنّه قصر العام على بعض مسمياته، وعلى ما اختاره المصنّف يحتمل الأمرين.

ووجه احتمال الأمرين: أنّ العشرة باعتبار الافراد تكون عامّة لآحادها فكان الاستثناء تخصيصاً، وباعتبار أنّ الاستثناء بعد الإخراج لا يكون عامّاً .

---

١. العنكبوت: ١٤.

قال: مسألة : شرط الاستثناء: الاتصالُ لفظاً، أو ما في حُكمِهِ، كقطعِهِ لتَنفُّسٍ، أو سُعال ونحوِهِ.

وعن ابن عباس: يصحّ وإن طال شهراً.

وقيل: يجوز بالنيّة كغيرِهِ، وحُمِلَ عليه مذهب ابن عباس، لقربه.

وقيل: يصح في القرآن خاصّة.

لنا: لو صحّ لم يقل ﷺ: «فليكفِّر عن يمينه» مُعيَّناً، لأنّ الاستثناء أسهل، وكذلك جميع الإقرارات والطلاق والعتق، وأيضاً: فإنّه يؤدي إلى ألا يعلم صدقٌ ولا كذبٌ.

قالوا: قال ﷺ: «والله، لأغزونَّ قريشاً»، ثم سكت .

وقال بعده: «إن شاء الله ».

قلنا: يحمل على السكوت العارض، لِمَا تقدم.

قالوا: سأله اليهود عن لبث أهل الكهف، فقال ﷺ: «غداً أجيبكم»، فتأخّر الوحيُّ بضعة عشر يوماً، ثم نزل: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا * إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ ﴾[1] .

فقال ﷺ: «إن شاء الله» .

قلنا: يُحمل على أفعلُ، إن شاء الله.

---

١. الكهف: ٢٣ ـ ٢٤.

وقول ابن عباس متأوَّل بما تَقَدَّمَ، أو بمعنى المأمور به. *

....

[الاتصال في الاستثناء]

* أقول: اتفق المحقّقون [1] على أن شرط الاستثناء الاتصال لفظاً أو حكماً كالقاطع بسعال أو بنَفَسٍ أو بشبههما. ونقل عن ابن عباس [2] جواز الانفصال إلى شهر، [3] وقيل: يجوز تأخير الاستثناء لكن مع إضمار الاستثناء متصلاً بالنية كغيره، [4] وعلى هذا حمل قول ابن عباس، وقيل: يصحّ في القرآن الاستثناء المنفصل.

واحتجّ المصنف بأنّه روي عن النبي ﷺ أنّه قال: «من حلف على شيء فرأىٰ غيره خيراً منه فليكفّر عن يمينه وليأت الّذي هو خير». [5] ☜

---

١. لاحظ: نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٢٣٦؛ والمستصفى: ٢ / ١٨٠.

٢. لاحظ: الإحكام للآمدي: ٢ / ٢٩١؛ والحاصل من المحصول: ١ / ٥٣٧.

٣. وردت العبارة التالية في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «إلى شهر»: [وقال أصحاب مالك يجوز بالنية كغيره، أي يجوز تأخير الاستثناء لكن مع اضمار الاستثناء متصلاً بالمستثنى منه ويكون المتكلم مديناً فيما بينه وبين الله تعالى كغير الاستثناء يعني التخصيص، وعلى هذا حمل قول ابن عباس لقربه من الحق].
الطابع التوضيحي ظاهر من السياق وهي اضافة توضيحية مفيدة.
وأما ما نسب إلى ابن عباس في الفاصل الزمني بين المستثنىٰ والمستثنى منه فقد اختلفت فيه الروايات فقيل أنّه شهر، وقيل سنة، وقيل غيره، والأكثر شهرة عنه هو السنة.

٤. أي كغير الاستثناء.

٥. تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة: ٣٨؛ فتح القدير: ١ / ٢٣٣.

....

☜ وجه الاستدلال أنّه ﷺ أرشد المكلفين إلى حلّ أيمانهم لمصالحهم بالتكفير، ولو جاز الاستثناء المتأخر لكان إرشاده إليه أولى فإنّه أسهل الطريقين، وأيضاً كان يلزم إبطال جميع الإقرارات والطلاق والعتق فإنّ أهل اللغة لا يسمعون فيها الاستثناء المتأخر بل ولا يعدّونه استثناء، فإنّ القائل إذا قال لزيد: «عندي عشرة» ثمّ لبث شهراً فقال: «إلّا واحداً» لم يُسمع منه هذا الاستثناء.

وأيضاً يؤدّي إلى عدم العلم بالصدق والكذب لأنّ مَنْ أخبر بأنّ كلّ الناس قاموا، وكان القائم بعضهم، لو كُذّب لكان له أن يقول: إنّي عازم على الاستثناء.

احتجّ المخالف بأن النبي ﷺ قال: «والله لأغزون قريشاً»[1] ثم سكت، وقال: إن شاء الله تعالى.

والجواب: أن السكوت يجوز أن يكون لعارض، فلا ينفع في المطلوب.

قالوا: سأله اليهود عن لبث أهل الكهف، فقال: غداً أجيبكم فانقطع عنه الوحي بضعة عشر يوماً، ثم نزل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا * إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾ فقال: إنْ شاءَ اللهُ.

والجواب: أنّ الاستثناء بالمشيئة إنّما عاد إلى العزم على الفعل كأنّه قال: أفعلُ إنْ شاء الله.[2] وأيضاً ابن عباس كان من فصحاء العرب وهو ترجمان القرآن ☜

---

١. سنن أبي داود: ٢ / ٩٨؛ سنن البيهقي: ١٠ / ٤٧ و٤٨؛ مجمع الزوائد: ٤ / ١٨٢؛ كنز العمال: ٤ / ٤٣٨ و ٤٤٣.

٢. أي أنّه عندما نزلت الآية شدّ عزمه على أن يفعل واستثنى بقوله: ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾، لاحظ: فتح الباري: ١١ / ٥٢١؛ تفسير ابن كثير: ٣ / ٨٣.

....

☜وقد قال بصحة المنفصل .

والجواب: أنَّ قوله متأول بما تقدَّم من جواز نيّة الاستثناء وانفصاله لفظاً أو أنّه متأول بالمأمور به ويعني «به» الاستثناء بمشيئة الله تعالى، وهذا إنّما يرد على تقدير أنْ نقول: الاستثناء بالمشيئة يجوز فيه الانفصال، والقصة الّتي ذكروها [1] قد بيّنا أنّها غير دالة على المطلوب .

---

١ . قال الشارح عن قصة ابن عباس في كتابه نهاية الوصول إلى علم الأُصـول: ٢ / ٢٤٠ : [... أنَّ قول ابن عباس إن ثبت...].

فالشارح يشكّ في صدوره، كما شكّ البعض فقال: ما روي عن ابن عباس لم يصّح، ولعلّ الآفة من الراوي.

قال: مسألة: الإستثناء المستغرقُ: باطل بالاتفاق.

والأكثرُ: على جواز المساوي والأكثَرِ .

وقالت الحنابلة والقاضي: بمنعهما.

وقال بعضهم والقاضي أيضاً: بمنعه في الأكثر خاصَّة .

وقيل: إن كان العددُ صريحاً.

لنا: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾، والغاوون أكثرُ ؛ بدليل: ﴿وَ مَا أَكْثَرُ النَّاسِ﴾، والمساوي أولى .

وأيضاً: «كلكم جائع إلّا من أطعمته» .

وأيضاً: فإن فقهاء الأمصار: «على أنّه لو قال: عليَّ عشرةٌ إلّا تسعةً» لم يلزمه إلّا درهمٌ، ولولا ظهوره، لما اتفقوا عليه عادةً.

الأقل: مقتضى الدليل منعه.. إلى آخره.

وأُجيب: بالمنع، لأن الإسناد بعد الإخراج ولو سُلِّم فالدليل متبع.

قالوا: عشرة إلّا تسعة ونصف وثلث درهم، مستقبح ركيك.

وأُجيب: بأن استقباحه لا يمنع صحته كـ «عشرةٌ إلّا دانقاً ودانـقاً».. إلى عشرين. *

....

[حكم استثناء كل أفراد المستثنىٰ منه]

*** أقول:** إتّفق الناس على أنّ الاستثناء المستغرق للمستثنى منه باطل [1] ☜

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٢٤٨.

....

☜كقول القائل: «عندي عشرة إلّا عشرة». واختلفوا في جواز الاستثناء من المتساوي فالأكثر على جوازه، والقاضي والحنابلة منعوهما كقوله له: عندي عشرة إلّا خمسة.(١) وقال آخرون: إنّه يمتنع استثناء الأكثر خاصّة، وجوزوه في المتساوي و هو قول القاضي أبي بكر (٢) أيضاً كقوله له: عندي عشرة إلّا تسعة، وذهب آخرون من أهل اللغة إلى استقباح الاستثناء من العدد الصريح (٣) فمنع من قوله: «له عندي مائة إلّا تسعة وتسعين»، وجوز: «خذ الدراهم إلّا ما في الكيس الفلاني» وإن كان أكثر، وذهب قوم إلى المنع من استثناء [العقد الصحيح] (٤) كقوله له عندي مائة إلّا عشرة وجوز إلّا خمسة.

واستدل المصنف على جواز الاستثناء مطلقاً بوجوه:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾(٥) استثنىٰ الغاوين من العباد، والغاوون أكثر بدليل قوله تعالى: ☜

---

١. المستصفىٰ: ٢ / ١٨٤؛ الإحكام للآمدي: ٢ / ٣٩٨.

٢. التقريب: ٣ / ١٤٤.

٣. العدد الصريح كقوله: خذ المائة إلّا تسعين، وغير الصريح كقوله: خذ الدراهم إلّا ما في الكيس وإن كان ما في الكيس أكثر.

٤. وردت عبارة [العدد الصحيح] بدلاً عن [العقد الصحيح] في جميع النسخ المعتمدة، والصحيح ما اثبتناه.

يقول الشارح في نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٢٤٩: [ونُقل عن بعض أهل اللغة استقباح استثناء عقد صحيح...]. وأكثر من مصدر يؤيد صحة ما جاء في كتاب النهاية.

٥. الحجر: ٤٢.

....

☜﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾[١] وإذا جاز استثناء الاكثر فاستثناء المساوي أولى .

الثاني: إذا قال الانسان لجماعة اطعم اكثرهم: «كلكم جائع إلّا من اطعمته»[٢]، صح الاستثناء مع أنّ الاستثناء أكثر .[٣]

الثالث: اتّفق الفقهاء على أنّ من قال: «له عندي عشرة إلّا تسعة» أنّه يلزمه درهم واحد، ولولا أنّ جواز الاستثناء ظاهر والاّ لما صحّ ذلك .

احتجّ من قال باستثناء الأقل: أنّ الدليل يمنع من جواز الاستثناء، فإنّ من أقرّ بعشرة ثمّ استثنى يكون جاحداً لما أقرّ به فلا يكون مسموعاً ؛ إلّا أنّا جوزناه في الأقل لمعنى مفقود في الأكثر وهو أن الأقل قليل الخطور بالبال فربما أقرّ المقر ثمّ استدرك ما نسيه من الأوّل فاستثنىٰ، أمّا الأكثر فليس كذلك .

والجواب: المنع من ذلك فإنّا لا نسلّم أنّ الإسناد قبل الاستثناء إلى الجملة بأسرها، ولو سلم[٤] فالدليل متبع، وأيضاً فإنّ من قال: له عندي عشرة إلّا ☜

---

١. يوسف: ١٠٣.

٢. هذا مقطع رواية حكاها النبي ﷺ عن ربه: «.. عبادي كلكم جائع إلّا من اطعمته...» وقد اخرجه مسلم في كتاب البر والصلح والآداب، باب تحريم الظلم.

٣. لاحظ: المحصول للرازي: ١ / ٤١٠.

٤. ورد المقطع التالي بعد كلمة «لو سلم» في نسختي «ب» و «ج»: [أنّه على خلاف الأصل لكن يصار إلى خلاف الأصل لوجود الدليل، والدليل هاهنا موجود وهي الدلائل الثلاثة الّتي ذكرناها أوّلاً والدليل متبع أيضاً] السياق ينبئ أن المقطع جيء به لغاية التوضيح وليس من المتن في شيء إلّا الايضاح.

....

☜ تسعة ونصفاً وثلثاً، مستقبح ولا علة لذلك إلّا لكونه استثناء الأكثر.(١)

والجواب: الاستقباح لا يمنع من الصّحة كمن قال: له عندي عشرة إلّا دانقاً ودانقاً إلى عشرين فإنّه يستقبح ومع ذلك فهو صحيح إجماعاً.

١ . الدانق سدس الدرهم، والسدس خرنوبين والدرهم الإسلامي ستة عشر خرنوباً؛ وجمع الدونق: دوانق.

والخرنوب اسم شجر واسم ثمره، وواحدها خرنوبة وهي تساوي $\frac{1}{24}$ من القمحة. وفي اصطلاح الصاغة يقال: «خرّوبة».

قال: مسألة: الاستثناءُ بَعْدَ جُمَلٍ بالواو:

قالت: الشافعية: للجميع.

والحنفية: إلى الأخيرة .

والغزاليّ والقاضي: بالوقف .

والشريفُ: بالاشتراك.

أبو الحسين: إن تبيّن الاضراب عن الأولى، فللأخيرة، مثل أن يختلفا نوعاً أو اسماً وليس الثاني ضميرهُ، أو حكماً غير مشتركين في غرض، وإلّا فللجميع.

والمختار: إنْ ظهر الانقطاع فللأخيرة، والإتِّصال للجميع، وإلّا فالوقف.

الشافعية: العطف يُصيّر المتعدد كالمُفرد.

وأُجيب: بأنّ ذلك في المفردات.

قالوا: لو قال: «والله، لا أكلتُ، ولا شربت، ولا ضربتُ؛ إن شاء الله» عاد إلى الجميع.

وأُجيبَ: بأنّه شرطٌ، فإنْ أُلحق به فقياسٌ، وإنْ سُلّم فالفرق: أنّ الشرط مُقدّر تقديمُهُ، وَإنْ سُلِّم فلقرينة الاتصال، وهي اليمين على الجميع.

قالوا: لو كُرِّرَ، لكان مستهجناً.

قلنا: عند قرينة الاتصال، ولو سُلِّم فللطول مع إمكان «إلّا كذا» من الجميع.

قالوا: صالِحٌ، والبعض تحكّم كالعام.

قلنا: صلاحيته لا توجب ظهوره فيه، كالجمع المُنكّر.

قالوا: لو قال: «له عليّ خمسة وخمسة إلّا ستة» كان للجميع.

قلنا: مفردات.

وأيضاً: فللاستقامة. *

....

* **أقول:** اختلف الناس [١] في الاستثناء عقيب الجمل المعطوف بعضها على بعض فذهبت الشافعية إلى أَنّ الاستثناء يرجع إلى جميع الجمل المذكورة،[٢] وذهبت الحنفية إلى أَنّه يرجع إلى الجملة الأخيرة[٣]، وتوقف القاضي أبو بكر [٤] والغزّالي وذهب السيد الشريف المرتضى ﷺ إلى الاشتراك .

وقال أبو الحسين: إنْ تبيَّن أنَّ المتكلم قد اضرب عن الجملة الأُولى إلى الأخيرة فالاستثناء مختصّ بالأخيرة وذلك بأن تكون الجملتان مختلفتين بالنوع والاسم كقوله: اكرم العلماء وبنو تميم كرماء إلّا العراقيين .

أو تكون الجملتان اتحدتا نوعا واختلفتا إسما وحكماً، كقوله: أكرم بني ☜

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٢٦٠؛ المستصفى: ٢ / ١٨٥ .

٢. انظر المعتمد: ١ / ٢٤٥ .

٣. لاحظ: الإحكام للآمدي: ٢ / ٤٠٠؛ المحصول: ١ / ٤١٣.

٤. التقريب والارشاد: ٣ / ١٤٧.

....

☜ تميم وجالس بني ربيعة، إلّا الجهّال .

أو تكون الجملتان اتحدتا نوعاً وحكماً واختلفتا بالاسم كقوله: أكرم بني تميم، وأكرم بني ربيعة إلّا الجهال .

ورابعها: أن يتحدا نوعاً ويشتركا إسماً ويكون الثاني غير ضمير في الأول ويختلفا حكما مع عدم اشتراكهما في الغرض، كما إذا قال: أكرم بني تميم واستأجر بني تميم إلّا الطوال.

وإن لم يكن على أحد هذه الانحاء كان الاستثناء عائداً إلى الجميع وذلك بأن تتحد الجملتان نوعاً واسماً لا حكماً إلّا أنَّ الحكمين قد اشتركا[1] في الغاية كقوله: أكرم بني تميم وسلم على بني تميم إلّا الطوال، فإنّ الاستثناء عائد إلى الجملتين لانّ الغرض منهما الإعظام فاستثناء الطوال من النوع الأوّل [2] من الاعظام يؤدي بخروجهم عن النوع الثاني [3] وتتحد الجملتان بالنوع وتختلفان بالحكم واسم الأُولى مضمر في الثانية كقوله: اكرم بني تميم واستأجرهم إلّا الطوال، أو بالعكس كقوله: أكرم وجالس بني تميم إلّا الطوال .

واختار المصنف أنَّ المتكلمَ إذا ظهر منه انقطاع الجملة الأخيرة عن الأُولى كان الاستثناء راجعاً إلى الأخيرة، وإن ظهر منه اتصالهما كان الاستثناء راجعاً إليهما، وإن لم يظهر فالوقف .

واستدلت الشافعية بوجوه : ☜

---

١ . وفي نسخة «ج»: [الجملتين قد اشتركتا].
٢ . في نسخة «ب»: [النوع الثاني].
٣ . في نسخة «ب»: [النوع الأوّل].

. . . .

☜الأوّل: العطف يصيّر المتعدد في حكم المفرد فإنّ من قال: رأيت بكر بن وائل وبكر بن سعد وبكر بن ربيعة، ثمّ قال: رأيت البكرين، كان الثاني كالأوّل في الإفادة مع إفراد الثاني وتعدد الأوّل. وإذا كان العطف يصيّر المتعدد كالمفرد ولا شك في أنّه لو استثني من الثاني إلّا بكر بن ربيعة رجع الاستثناء إلى جميع المذكورين، فكذلك إذا استثني من المتعدد .

والجواب: أن العطف يصيّر المتعدد كالواحد في المفردات أمّا في الجمل فلا.

الثاني: الاستثناء بالمشيئة عائد إلى الجمل بأسرها فالاستثناء بغيرها كذلك فإنّ من قال: «والله لا أكلت ولا شربت ولا ضربت إنْ شاء الله» عاد إلى الجميع اتفاقاً، فكذلك في غيرها بالقياس؛ والجامع عدم استقلال كلّ واحد منهما.

والجواب: أنّ هذا في الحقيقة ليس باستثناء بل هو شرط فإنْ أُلحق الاستثناء به فقياس في اللغة [والقياس في اللغة] باطل. وإن سلم جوازه(١) إلّا أنّ الفرق واقع، ومع قيام الفارق لا يتم القياس .

وبيان الفرق أنّ الشرط وإن تأخّر في اللفظ إلّا أنّه متقدم في المعنى. وإن سُلّم عدم الفرق إلّا أنّ الاستثناء هاهنا إنّما عاد إلى الجمل بأسرها لأنّ الثانية متصلة بالأُولى فإنّ المفهوم من ذلك أنّ اليمين وقعت على الجميع وليس الكلام في الجمل الّتي يفهم منها الاتصال .

الثالث(٢): لو كرر الاستثناء مع كلّ جملة لَعُدَّ المتكلم مستهجناً ولم يبق☜

---

١. أي جواز القياس في اللغة.

٢. جاءت في نسختي «ب» و «ج» العبارة التالية بعد كلمة «الثالث»: [الحاجة قد تدعو إلى ☜

....

☜ إلّا تعقيب الكل بالواحد.

والجواب: أنّه إنّما يُعدّ مستهجناً إذا كانت هناك قرينة دالّة على الاتصال أمّا مع عدمها فلا. ولو سلم فإنّما نعدّه مستهجناً لطول الكلام مع إمكان عدم التطويل فإنّه لو قال: إلّا كذا من جميع الجمل المتقدمة لماكان طولاً.

الرابع: أن الاستثناء يصح عوده إلى الجميع فعوده إلى البعض تحكم، وذلك كالعام.

والجواب: نسلّم أنّه صالح لكن لا نسلّم أنّه ظاهر منه وذلك كالجمع المنكّر، فإنّه صالح للجميع، وليس ظاهراً فيه.

الخامس: لو قال: «عليّ خمسة وخمسة إلّا ستة» كان الاستثناء عائداً إلى الجميع، وإلّا لزم استثناء الأكثر من الأقل، وإذا كان كذلك هاهنا فكذلك في كل جملة لعدم الاشتراك.

والجواب: أن الاستثناء هاهنا من مفردين لا من جملتين، وليس النزاع فيه[1].

سلّمنا لكنّا إنّما اوجبنا العود إلى الجميع ليصح الاستثناء، بخلاف ما ذكرنا من الجمل فإنّه لو عاد إلى الأخيرة لم يلزم منه فساد.

☜ الاستثناء عن الجمل المتعاقبة و...]. لا دور لهذه العبارة في النص فيبدو أنها اضيفت فاسقاطها أولى وأرجح.

١. في نسخة «ب» فحسب ورد ما يلي بعد كلمة «النزاع فيه»: [لوقوع الفرق بينهما إذ العطف يصيّر المفردات في حكم الواحد] واضح أنها مضافة لأنّه لا يتوقف المعنىٰ عليها.

قال: المخصصُ: آية القذف؛ لم ترجع إلى الجلد إتفاقاً .

قلنا: لدليل وهو حق الآدمي، ولذلك عاد إلى غيره .

قالوا: عليَّ عشرة إلّا أربعةٍ إلّا اثنين، للأخير .

قلنا: أين العطف؟!

وأيضاً: المفردات .

وأيضاً: للتعذُّر، فكان الأقرب أولى، ولو تعذَّر، تعيَّن الأوّل، مثلُ: «عليَّ عشرة إلّا اثنين إلّا اثنين».

قالوا: الثانيةُ حائلةٌ كالسكوت.

قلنا: لو لم يكن الجميع بمثابة الجملة.

قالوا: حُكمُ الأولى يقين، والرفع مشكوك.

قلنا: لا يقين مع الجواز للجميع.

وأيضاً: فالأخيرة كذلك، للجواز بدليل.

قالوا: إنّما يرجعُ، لعدم استقلاله، فيتقيّد بالأقل، وما يليه هو المتحقّق.

قلنا: يجوز أن يكون وضعه للجميع، كما لو قام دليل.

القائل بالإشتراك، حَسَّنَ الاستفهامَ.

قلنا: للجهل بحقيقته أو لرفع الاحتمال.

قالوا: صحّ الإطلاق، والأصل الحقيقةُ.

قلنا: والأصل عدم الاشتراك. *

....

[حجّة الحنفية على مذهبهم]

* **أقول:** احتجّ المخصّص برجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة، وهم الحنفية [١] بوجوه:

الأوّل: آية القذف لم يرجع فيها الاستثناء إلى جميع الجمل المتقدّمة اتفاقاً، [٢] فإنّه لا يرجع إلى الجلد فإنّ التائب لا يسقط عنه بتوبته الجلد، وإذا لم يرجع فيها دلّ على أنّه غير راجع في الوضع إلى الجميع.

والجواب: أنّ الاستثناء هاهنا إنّما لم يرجع إلى الجلد لمعنى مناسب مختصّ به، فإنّ التوبة إنّما تسقط حقوق الله تعالى، والجلد من حقوق الآدميين فلا يسقط بالتوبة، فلأجل ذلك عاد إلى بعض الجمل دون الباقي، ولأجل هذا قلنا: إنّه عائد إلى غير الجلد من جميع المذكورات قبل.

الثاني: أنّه لو قال: له عليّ عشرة إلّا أربعة إلّا اثنين، عاد الاستثناء الأخير إلى الاستثناء الأوّل [٣] خاصّة، فكذلك في الجمل المتعاقبة.

والجواب: ليس هاهنا عطف جملة على أخرى والنزاع إنّما وقع فيه، وأيضاً الاستثناء هاهنا من مفردات لا من جمل والفرق واقع، وأيضاً إنّما وقع الاستثناء هاهنا عن الأخير لتعذّر عوده إلى الجميع لأنّه لو عاد إلى العشرة والأربعة لزم التناقض، ولا يمكن أن يُقال: إنّه عاد إلى العشرة وحدها، لأنّه يكون عائداً إلى الأبعد مع صحة عوده إلى الأقرب وهو باطل اتّفاقاً؛ ولو تعذّر عوده إلى الأقرب ☜

---

١. لاحظ: المعتمد: ١/٢٤٦. ٢. قيل هو الاتفاق بين أبي حنيفة والشافعي. ٣. يعني: الأربعة.

....

☜لوجب العود إلى الأوّل وحده كقوله: له عليّ عشرة إلّا اثنين إلّا اثنين، فإنّ الاستثناء الثاني لا يصحّ عوده إلى الاستثناء الأوّل [١] ولا إلى المستثنى منه والاستثناء الأوّل [٢].

قلت: إنّما يعود إلى المستثنى منه لأجل التعذّر.

الثالث: الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء والجملة الأُولى، فكانت مانعة من العود إلى الأُولى كالسكوت. [٣]

والجواب: إنّا لا نسلّم ذلك فإنّ الجمل هاهنا بمثابة جملة واحدة.

الرابع: أنّ حكم الجملة الأولى حاصل بيقين والرفع بعود الاستثناء إليه مشكوك فيه فلا يرفعه، فوجب عدم عوده إليه، فاختصّ بالأخيرة.

والجواب: لا يقين مع جواز العود إليه، وأيضاً فالجملة الأخيرة كذلك لأنّه يجوز أن يعود إلى الأُولىٰ بدليل، كما مثّلناه في قوله: له عليّ عشرة إلّا اثنين إلّا اثنين، فكان يجب أن لا يعود إليها وذلك باطل اتفاقاً.

الخامس: الاستثناء لا يتمّ بنفسه فلأجل ذلك أوجبنا عوده [إلى ماتقدّم مع مخالفته للأصل ولمّا اكتفي بالجملة الواحدة كان باقي الجمل على أصله من عدم عوده] إليها، وإذا وجب عوده إلى الواحدة عاد إلى الأخيرة، لأنّه هو المتحقق. [٤] ☜

---

١. لأنّه لا يصح استثناء اثنين من اثنين.

٢. أي أن الاستثناء الثاني لا يعود إلى المستثنىٰ منه والاستثناء الأوّل معاً.

٣. لأن السكوت يدل على استكمال الغرض بالجملة السابقة فالجملة التالية تعد كلاماً مستأنفاً لا صلة له بما سبق، كذلك ما جاء في المتن.

٤. كان الجواب في نسختي «ب» و «ج» كما يلي: [لا نسلّم رفع الحاجة بالواحدة وإنّما يصح ☜

....

☜ والجواب: لم لا يجوز أن يكون موضوعاً للعود إلى الجميع كما إذا قام دليله على ذلك فلا يلزم مخالفة الأصل.

واحتجّ الشريف المرتضى (١) بوجهين:

الأوّل: أنّه يحسن الاستفهام في أنّ الاستثناء هل هو عائد إلى الجميع أو إلى البعض، والاستفهام إنّما يكون للاشتراك.

والجواب (٢) قلنا: نعني بذلك أنّ المستفهم يطلب بالاستفهام تحقق الحقيقة لجهله بها أو رفع الاحتمال وإنْ بَعُدَ، إنْ عنيتم الأول فهو ممنوع وإنْ عنيتم الثاني فهو مسلّم.

الثاني: صحّ الاطلاق في الرجوع إلى الكل وإلى البعض، والاستعمال دليل الحقيقة.

والجواب: أنّ الأصل عدم الاشتراك وإذا تعارضا وجب القول بالمجاز لأنّه أولى، لما تقدم.(٣)

☜ ذلك لو لم يكن وضع الاستثناء للعود إلى الجميع، أما إذا كان كذلك فلا. وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون موضوعاً للعود إلى الجميع فتندفع الحاجة بالواحدة، كما إذا قام دليل على عوده إلى الجميع فإنّه يعود إليه اجماعاً، لعدم اندفاع الحاجة إلى البعض حينئذٍ].

وإن كانت في هذا النص اضافات مفيدة، ولكن ما ورد في المتن هو الأفضل الأنسب.

١. الذريعة إلى أُصول الشريعة: ١٩٧ ـ ٢١٠.

٢. كان الجواب في نسخة «ج» حسب ما يلي:

[والجواب: يجوز أن يكون السؤال للجهل بحقيقته، أي لعدم المعرفة بالمدلول الحقيقي والمجازي أصلاً؛ وبتقدير أن يكون عالماً بمدلول الحقيقي والمجازي جاز أن يكون الاستفهام لحصول اليقين ورفع الاحتمال وإن بَعُدَ].

يرد هنا أيضاً ما أوردناه في الهامش السابق.

٣. وقد تقدّم البحث في ذلك في باب العموم.

قال: مسألة: الاستثناء من الإثبات نفيٌ، وبالعكس، خلافاً لأبي حنيفة .

لنا: النقلُ.

وأيضاً: لو لم يكن، لم يكن «لا إلَه إلّا الله» توحيداً.

قالوا: لو كانَ، للزم من: «لا علم إلّا بحياة»، و «لا صلاة إلّا بطهور»[١]، ثبوت العلم والصلاة بمجردهما.

قلنا: ليسَ مخرجاً من العلم والصلاة، فإن اختار تقدير: «إلّا صلاة بطهورٍ» يطّرد، وَإنِ اختارَ: «لا صلاة تثبتُ بوجهٍ إلّا بذلك» ـ فلا يلزم من الشرطِ المشروطُ، وإنّما الإشكال في المنفي الأعم في مثله وفي مثل «ما زيدٌ إلّا قائم»، إذ لا يستقيم نفي جميع الصفات المعتبرة.

وأُجيب بأمرين:

أحدُهما: أن الغرض المبالغة بذلك.

والآخر: أنّه آكدُها، والقولُ بأنّه منقطع بعيدٌ، لأنّه مفرّغ وكل مفرّغ متصل لأنّه من تمامه. *

....

[الاستثناء من الاثبات نفي]

* أقول: اتّفق الناس على أنّ الاستثناء من الإثبات نفي[٢]، والأكثر ☜

---

١. عوالي اللآلي: ٢ / ١٨٤ و ٢٠٩ وج ٣ / ٨.

٢. أي قام الاجماع على أن الاستثناء من الاثبات نفي.

....

☜ على العكس (١) وأبوحنيفة منع من ذلك (٢) وجعل هناك واسطة بين الحكم بالنفي والحكم بالاثبات وهو عدم الحكم والاستثناء من الحكم بالنفي لا يستلزم الحكم بالاثبات لأنّه أخصّ، (٣) وهو في غاية من قوة.

واحتج الاكثر بالنقل (٤) وبأنّه لولا ذلك لم يكن قولنا: «لا اله إلّا الله» توحيداً، والتالي باطل اتفاقاً فالمقدّم مثله .

واحتج أبوحنيفة بأنّه يلزم من قولنا: لا علم إلّا بحياة، ولا صلاة إلّا بطهور، ثبوت العلم والصلاة بمجرد ثبوت الحياة والطهور كاستلزام قلولنا: «لا عالم إلّا زيد» ثبوت العلم لزيد، وليس كذلك قطعاً .

والجواب: أَنّ الاستثناء هاهنا ليس من العلم والصلاة والّاكان الاستثناء منقطعاً فإذن لابدّ من صرفه عن حقيقته، فأمّا أن يكون التقدير (لا صلاة) إلّا صلاة بطهور و (لا علم) إلّا علم بحياة، فلا نزاع ولزم المطلوب وهو أنّ الاستثناء من النفي إثبات واطراد (٥) . ☞

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٢٥٦.

٢. أي اتّفق الأكثر على أن الاستثناء من النفي اثبات، وقد عارض أبو حنيفة في ذلك.

٣. أي الحكم بالاثبات؛ والحكم بالأخصّ لا يستلزم الحكم بالأعمّ.

٤. أي احتج الأكثر على أن الاستثناء من النفي اثبات بالنقل عن علماء اللغة في هذا الشأن وهم الحجّة وعليهم الاعتماد في ذلك.

٥. وقد ورد في نسختي «ب» و «ج» بدل كلمة: «وإن كان» ما يلي:
«ولا ينهض الحديث حينئذٍ نقضاً إذ معناه على ما اختاره هو أنّه لا تحصل الصلاة بمجرد الطهور وأما أن يكون...». وهي اضافة توضيحية لا تخدم انسجام الاسلوب وانسيابيّته.

....

☜ وإن كان التقدير: لا صلاة تثبت بوجه إلّا بطهور، [(١)] علمنا أن ذلك إنّما سيق لبيان شرطية الطهور للصلاة ولا يلزم من حصول الشرط حصول المشروط.

ثمّ إنّ المصنف بعد الجواب عن اشكالهم في الاستثناء استشكل بما هو اصعب من هذا، وهو المنفي الأعم في مثل هذه الصورة [(٢)] ومثل قولنا: ما زيد ☜

١. وفي النسختين السابقتين أيضاً بعد كلمة: «إلّا بطهور»:
«فلا يلزم ما ذكره من النقض أيضاً لأن معناه على ما اختاره هو أن الطهور شرط الصلاة متى كان الحديث إنّما سيق لبيان..».
وهذا كسابقه لا طائل تحته، وسياق المتن وطريقة تناوله للموضوع يأبيانه.
٢. في نسختي «ب» و «ج» زيادة، وبما أنها تُبدِّد الغموض في بعض جوانب النص، آثرنا الحاقها في الهامش على طولها: [في الأوّل أن الصلاة لا صفة من الصفات المعتبرة في كونها صلاة شرعية إلّا الطهارة وفي الثاني أنّ زيداً لا صفة له من الصفات المعتبرة في كونه زيداً إلّا القيام ووجه الإشكال أنّه يلزم من عدم الطهارة نفي جيع الصفات المعتبرة في كونها صلاة وهو غير مستقيم لجواز اجتماع أكثر الصفات المعتبرة في كونها صلاة كاستقبال القبلة وستر العورة وغير ذلك مع عدم الطهارة، وكذا يلزم من عدم القيام نفي جميع الصفات المعتبرة في زيد وبطلانه ظاهر، ولا يرد هذا الإشكال على قولنا لا علم إلّا بحياة، ضرورة انتفاء جميع الصفات المعتبرة في العلم مع انتفاء الحياة فيكون الضمير في قوله: (في مثله) راجعاً إلى قوله: لا صلاة إلّا بطهور.
وأجاب المصنّف بأمرين:
الأوّل: إنّ القصد هاهنا بتعميم النفي، المبالغة، كأنّ قائلاً قال: ما زيد عالماً، فقيل: ما زيدٌ إلّا عالم.
الثاني: إنّ هاتين الصفتين أعني صفة الطهور وصفة القيام آكد الصفات المعتبرة وليس المراد أن لا صفة لهما غيرهما، ولمّا كان هذا الاشكال إنّما يتأتىٰ على تقدير كون الاستثناء متصلاً ليحتاج إلى تقدير المستثنىٰ منه عامّ كما ذُكر لا على تقدير كونه منقطعاً لعدم الحاجة إليه، ☜

....

☜ إلّا قائم، فإنّ التقدير إذا كان (ما زيد) على صفة معتبرة (إلّا قائم) كان ذلك خلفاً من القول، وأجاب المصنف بأمرين :

الأوّل: أنّ القصد هاهنا بتعميم النفي، المبالغة .

الثاني: أنّ القصد بالمستثنى آكد الصفات المعتبرة.

واستبعد قول من جعل الاستثناء هاهنا منقطعاً لأَنّ الاستثناء من زيد لا يصحّ، والاستثناء من الصفات لا يصحّ أيضاً، لما مرّ بأنّ الاستثناء هاهنا من المفرّغ والاستثناء من المفرّغ متصل قطعاً لأنّه من تمام الكلام، وشرط الاستثناء المنقطع أن يأتي بعد تمام الكلام.

☜ واستشعر أن يمنع كونه متصلاً بجواز كونه منقطعاً سارع إلى استبعاده بأن الاستثناء هاهنا من المفرّغ والاستثناء من المفرّغ متصلٌ قطعاً لأنّه من تمام الكلام، وشرط الاستثناء المنقطع أن يأتي بعد تمام الكلام].

قال: (التخصيص بالشرط):

الغزّالي: الشرطُ ما لا يوجد المشروطُ دونَـهُ، ولا يـلزم أن يـوجد عندهُ .

وأُورد: أنّه دور، وعلى طردِهِ جُزءُ السبب.

وقيل: ما يتوقف تأثيرُ المؤثر عليه.

وأُورد على عكسه: الحياةُ في العِلْمِ القديمِ.

والأَولى: ما يستلزم نفيهُ نفيَ أمرٍ، على غير جهة السببية.*

....

[التخصيص بالشرط]

* أقول: لما فرغ من التخصيص بالاستثناء شرع في بيان التخصيص بالشرط، وقبل ذلك اخذ يعرّف الشرط، وقد ذكروا في تعريفه أقوالاً:

أحدُها: قال الغزّالي: الشرطُ ما لا يوجد المشروط دونه، ولا يلزم أن يوجد عنده .(١)

والاعتراض أنّ هذا دور فإنّ المشروط لا يُعرَّف إلّا بالشرط فلو عُرّف الشرط به لزم الدور. وأيضاً فإن هذا ينتقض طرداً بجزء السبب فإنّه لا يوجد المسبب إلّا عند وجوده ولا يلزم أن يوجد عنده .

وثانيها: قال بعض الأشاعرة:(٢) إنّه ما يقف عليه تأثير المؤثر .

---

١. المستصفى: ٢ / ١٨٨ .

٢. لاحظ : المحصول: ١ / ٤٢٢ .

قال: وهو عقلي، كالحياة للعلم، وشرعيٌّ، كالطهارة، ولغويٌّ، مثل «أنت طالق، إن دخلت الدار»، وهو في السببية أغلب، وإنّما استعمل في الشرط الّذي لم يبق للمسبّب سواه، فلذلك يخرج به ما لولاه لدخل لغة، مثل: «أكرم بني تميم، إن دخلوا» فيقصرُهُ الشرط على الداخلين، وقد يتحد الشرط ويتعّدد، على الجمع، وعلى البدل، فهذه ثلاثة كُلّ منها مع الجزاء كذلك، فتكون تسعة .

والشرط كالاستثناء في الإتصال وفي تعقبِهِ الجُمل.

وعن أبي حنيفة للجميع ففرقٌ.

وقولهم في مثل: «اكرمك، ان دخلت الدار» ما تقدم خبر، والجزاء محذوف، مراعاة لتقدّمه، كالأستفهام والقسم، فإن عنوا: «ليس بجزاءٍ في اللفظ»، فمسلّم، وان عنوا: «ولا في المعنى» فعنادٌ.

والحق: أنّه لمّا كان جُملة، روعيت الشائبتان. *

....

☜وهو ينتقض عكساً بالحياة لواجب الوجود فإنّها شرط في وجود علم الله تعالى مع أنّه لا تأثير هناك .

والأولىٰ أن يقال [1] في حدّه: إنّه ما يستلزم نفيه نفي أمر على غير جهة السببية بأن يكون سبباً تاماً أو جزءاً منه، فالأول كالجنس بينه و بين السبب، والثاني فصل يفصله عن السبب وجزئه ويدخل فيه شرط الحكم وشرط السبب معاً.

* **أقول:** الشرط على أقسام ثلاثة : ☜

١. لاحظ: الإحكام للآمدي: ٢ / ٤٠٧ ـ ٤٠٨.

....

☜ أحدها: أن يكون عقلياً كالحياة للعلم والإرادة وغيرهما .

وثانيها: أن يكون شرعياً كالطهارة للصلاة فإنّها ليست شرطاً عقلياً وإنّما الشارع جعلها شرطاً .

وثالثها: أن يكون لغوياً، كقوله: أنت طالق إنْ دخلت الدار، فإنَّ هذا وأمثاله من الشروط الّتي وضعها أهل اللغة وهي: أنّ، وإذا و مهما، وحيثما وإذما، وغيرها من الأدوات ؛ وهذا الشرط اللغوي يأتي في السبب أكثر منه في الشرط العقلي.

(وإنّما استعمل في الشرط الّذي لم يبق للمسبب شرط سواه، هذا في الأغلب وكذلك يخرج به من المشروط ما لولاه لدخل لغة مثل: اكرم بني تميم ان دخلوا، فيقصره الشرط على الداخلين ولولا الشرط لاكرم كلّ بني تميم).[1]

واعلم أنّ الشرط قد يكون واحداً و قد يكون متعدّداً والمتعدّد أمّا أن ☜

---

١ . في نسختي «ب» و «ج» جاء المقطع التالي: بدلاً عما ورد بين المعقوفتين في النص، وواضح أنّها إضافة توضيحية، ولا بأس بذكرها:

[على معنىٰ أنَّ المقرون به احدى هذه الصيّغ يطلق عليه السبب كما يقال في المثال المذكور: «دخول الدار سبب للطلاق» وإنّما اطلق السبب عليه لأن غالب استعمال الشرط اللغوي إنّما هو في الشرط الّذي لم يبق للمسبب سواه، مثاله: «أكرم بني تميم إن دخلوا» يُشعر بأنّه لم يبق من اسباب إكرامهم وشرائطه إلّا الدخول ولهذا قلّ قولهم: «صل إن توضأت»، فتوقف الصلاة على شرائط أُخرى ولأجل أن الشرط هو ما يستلزم نفيه نفي آخر على غير جهة السببية، يخرج به مالولاه لدخل لغة نحو قولك: «أكرم بني تميم إن دخلوا»، قصراً لشرط الإكرام على الداخلين، ويخرج منه الإكرام حالة عدم الدخول، ولولا الشرط لعمّ الإكرام جميع الأحوال. وقيّد بقوله: لغةً، ليدخل فيه مثل قولنا: «أكرم بني تميم أبداً إن قدرت»، لأن حالة عدم القدرة معلوم الخروج بدليل عقلي من غير الشرط، لكن خروجها عنه عقلاً لا ينافي دخولها فيه لغةً، فيصدق في هذه الصورة أنّه لولا الشرط لدخل لغة].

....

☜ يكون على الجمع أو على البدل، فهذه ثلاثة أقسام بالنظر إلى الشرط، وهاهنا ثلاثة أُخرى بالنسبة إلى المشروط فالجميع تسعة :

١. مثال الشرط الواحد مع المشروط الواحد: إن دخل الدار أعطه ديناراً .

٢. ومثال الشرط المتعدّد على الجمع مع وحدة المشروط: إن دخل وضرب أعطه ديناراً .

٣. ومثال المتعدّد على البدل مع وحدة المشروط: إن دخل أو ضرب أعطه ديناراً، ففي هذا القسم يتوقف الإعطاء على أحدهما، وفي الّذي قبله عليهما .

٤. ومثال الشرط الواحد مع تعدّد المشروط على الجمع: ان دخل فأعطه ديناراً وأكرمه .

٥. ومثال الشرط الواحد مع التعدّد على البدل : إن دخل فأعطه ديناراً أو أكرمه.

٦. ومثال الشرط المتعدّد على الجمع والمشروط كذلك: إن دخل وضرب أعطه ديناراً وأكرمه .

٧. ومثال الشرط المتعدّد على البدل والمشروط متعدّد على الجمع: إن دخل أو ضرب أعطه وأكرمه .

٨. ومثال الشرط المتعدّد على الجمع والمشروط متعدّد على البدل: إن دخل وضرب أعطه ديناراً أو أكرمه .

٩. ومثال الشرط المتعدّد على البدل والمشروط كذلك: إن دخل أو ضرب أعطه ديناراً أو أكرمه .

☜

....

☜ واعلم أنّ حكم الشرط في وجوب اتصاله بالمشروط وفي أَنَّ حالة دخوله على الجمل هل يعود إلى الجميع أو إلى الأخيرة، حكم الاستثناء إلّا أنّ أبا حنيفة في الاستثناء جعله عائداً إلى الأخيرة وفي الشرط جعله عائداً إلى الجميع ففرق بينهما، من ثَمَّ قال بعض الناس: وفي مثل قولنا: «أُكرمك إنْ دخلت» قال بعض الناس: إنّ «أكرمك» خبر، و «الجزاء» [1] محذوف لأنّ الشرط متقدّم على المشروط و (اكرمك) متقدّم على «إن دخلت»، راعوا في ذلك تقدّم الشرط على المشروط، كما أنّ الاستفهام والقسم متقدّمان.

قال المصنف: إن عنوا بذلك أَنّه ليس بجزاء في اللفظ فهو حق وإن عنوا به أنّه ليس بجزاء في المعنى فهو عناد.

والحق أنّه لمّا كان المتقدّم جملة خبرية مستقلة من حيث اللفظ دون المعنى، روعيت الشائبتان أي شائبة الاستقلال اللفظي، فحكم بكونه خبراً، وشائبة عدم الاستقلال المعنوي، فحكم بأن الجزاء محذوف لكونه مذكوراً من حيث المعنى .

---

١ ـ أي: إنّ: «أُكرمكَ» خبر لمبتدأ محذوف وهو «أنا»، والجزاء محذوف يدل عليه خبر المبتدأ.

قال: (التخصيص بالصفة) مثلُ: أكرِم بني تميم الطوال، وهي كالاستثناء في العود على متعدِّدٍ.

(التخصيص بالغاية) مثل: أكرم بني تميم إلى أن يدخلوا، فتقصرهُ على الداخلين كالصفة. وقد تكون هي والمقيّد بها متحدّين ومتعددين؛ كالشرط، وهي كالاستثناء في العود على المتعدّد.*

....

[التخصيص بالصفة]

* **أقول:** حكم الصفة في إخراج بعض العام الخارج عما صدقت عليه الصفة كحكم غيره من المخصّصات، وحكمها إذا وردت عقيب الجمل المتعدّدة حكم الاستثناء [1] في أنّها هل تعود إلى الجميع أو إلى الأخيرة.

وحكم ما بعد الغاية مخالف لحكم ما قبلها فهي من جملة المخصّصات مثل: أكرم بني تميم أبداً إلى أن يدخلوا، فقد خصّصت الإكرام بهم بعدم الدخول وأخرجت ما بَعْدَهُ، وأدواتها: «إلى» و «حتّى».

وقد تكون الغاية وصاحبها متحدّين كما في هذا المثال و قد يكونان متعدّدين كقوله: «اكرم بني تميم أو أعطهم إلى أن يدخلوا أو يقوموا»، وقد يكون على التفريق.

والاقسام هاهنا ـ كما قلنا في الشرط ـ والأمثلة واضحة. وحكم الغاية في دخولها على الجمل المتعدّد كحكم الاستثناء.

---

١. نهاية الأُصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٢٨٠.

قال: (التخصيص بالمنفصل) مسألة: يجوز التخصيص بالعقل .

لنا: ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيءٍ﴾، وأيضاً: ﴿وَ للهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾، في خروج الاطفال بالعقل .

قالوا: لو كان تخصيصاً لصحّت الإرادة لُغَةً.

قلنا: التخصيص للمفرد، وما نُسب إليه: مانعٌ، وهو معنى التخصيص.

قالوا: لو كان مخصّصاً، لكان متأخِّراً، لأنّه بيانٌ .

قلنا: لكان متأخراً بيانُهُ لا ذاتُهُ.

قالوا: لو جاز به، لجاز النسخُ.

قلنا: النسخ على التفسيرين محجوبٌ عن نظر العقل.

قالوا: تعارضا.

قلنا: فيجب تأويلُ المحتمل.*

. . . .

[التخصيص بالأدلّة المنفصلة]

* أقول: لما بحث عن المخصص المتصل شرع في بيان التخصيص بالأدلة المنفصلة [1] وبدأ بالدليل العقلي، والحق أنّه يجوز أن يكون مخصّصاً ويدلّ ☜

---

١. لاحظ: نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٢٨١؛ الذريعة إلى أُصول الشريعة: ٢١٣.

....

☜عليه قوله تعالى: ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[١] فإنّ هذا تخصيص بالعقل فإنّ ذاته ليست مخلوقة لذاته. وعند المعتزلة افعال العباد ليست مخلوقة له. وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَ للهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[٢] مخصص بالاطفال بدليل العقل فإنّه لايجوز عقلاً ورود التكليف على من لم يعقل التكليف. واحتج المانع بوجوه:

الأوّل: أن التخصيص هو الإخراج لبعض ما يتناوله اللفظ وذلك إنّما يكون مع صحة الارادة لغة،[٣] ولو كان مايخرجه العقل تخصيصاً لوجب أن يكون اللفظ صالحاً لما اخرجه العقل، وذلك باطل قطعاً لأنا نعلم بالضرورة أنَّ المتكلم لا يصح أنْ يريد لغة بلفظِهِ الدلالة على ما هو مخالف لصريح العقل.

والجواب: أن التخصيص للطفل بالعقل إنّما وقع للفظ العام أعني لفظة الناس لا بالنظر إلى أفراده عقلاً، واخرج عنه العقل بعض افراده بالنظر إلى النسبة المذكورة، كان ذلك مانعاً من إرادة الجميع من اللفظ الصالح له قبل النسبة، ولا معنى للتخصيص إلّا ذلك.

الثاني: لو كان العقل مخصّصاً لكان متأخراً لأنّه بيان، والبيان متأخر عن المبيّن. ☜

---

١. الزمر: ٦٢.

٢. آل عمران: ٩٧.

٣. قد ورد في نسخة «ج» بعد قوله: «صحة الإرادة لغة» ما يلي:
[لاستحالة تناول اللفظ لما لا يصح إرادته منه لغة].
وهو نفس ما جاء في آخر الاشكال، فاسقاطه أفضل.

....

☜ والجواب: أنّه يكون متأخراً من حيث إنّه بيان لا من حيث الذات.(١)

الثالث: لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به لاشتراكهما في كون كلّ واحد منهما رفعاً لبعض ما يصلح تناول اللفظ له ؛ أمّا التخصيص ففي الأعيان وأمّا النسخ ففي الأزمان، والتالي باطل.

والجواب: أنّ النسخ على قول من يقول إنّه بيان: انتهاء مدة الحكم، وعلى قول من يقول: إنّه رفع حكم شرعي بطريق شرعي؛ غير حاصل بالعقل:

أمّا الأوّل: فلأنّه لا يمكن الإطلاع بالعقل على انتهاء مدة الحكم الّذي نطق فيه بالدوام .

وأمّا الثاني: فكذلك، فإنّه كيف يمكن للعقل أَنْ يرفع الحكم الّذي كان ثابتاً، على أن للمانع أن يمنع ذلك ويجوّز النسخ بالعقل، فإنّ مقطوع اليدين منسوخ عنه غسل اليدين بالعقل .(٢)

الرابع: أنّ الدليل العقلي والنقلي قد تعارضا فليس كون العقل مخصّصاً أولى من أن يكون الدليل العقلي مشروطاً دلالته بعدم المعارض من عموم الكتاب .

والجواب: أنّ التعارض إذا وقع بينهما وجب تأويل النقل بالمحتمل لا بما لا يحتمله لأنّه إنْ عمل بهما لزم العمل بالنقيضين، وإن تركا لزم ترك النقيضين، وإن عمل بالنقل الّذي هو فرع، وابطل الأصل، لزم إبطالهما فلم يبق إلّا تأويل النقل حتّى يكون ذلك عملاً بهما .

---

١ . أي أن العقل متقدّم ذاتاً لكنه متأخر صفة وبياناً وهو المطلوب، فلا يرد الاشكال.

٢ . وهو ليس من النسخ في شيء حتّى على التفسير الثاني لأنّ غاية ما يمكن أن يقال عنه: أنّه غير منجز في حق من قطعت يداه لوجود مانع، وأين هذا من النسخ؟!

قال: مسألة: يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب .

أبوحنيفة والقاضي والإمام: إن كان الخاصُّ متأخّراً، وإلّا فالعامُّ ناسخٌ، فإن جُهِلَ تساقطا.

لنا: ﴿وَأُولَاتُ الأَحْمَالِ﴾ مخصّص لقوله: ﴿وَ الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ﴾، وكذلك: ﴿وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ﴾، مخصّص لقوله تعالى: ﴿وَ لاَ تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾.

وأيضاً: لا يبطل القاطع بالمحتمل.

قالوا: إذا قال: اقتلْ زيداً، ثم قال: لا تقتل المشركين، فكأنّه قال: لا تقتل زيداً، فالثاني ناسخ.

قلنا: التخصيص أولى؛ لأنّه أغلبُ، ولأنّه لا رفع فيه كما لو تأخّر الخاصّ.

قالوا: على خلاف قوله: ﴿لِتُبَيِّنَ﴾ .

قلنا: ﴿تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾، والحق أنّه المُبيّن بالكتاب وبالسنة.

قالوا: البيان يستدعي التأخّر.

قلنا: استبعادٌ.

قالوا: قال ابن عباس: كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث.

قُلنا: يُحمل على غير المخصّص، جمعاً بين الأدلة.*

....

[تخصيص الكتاب بالكتاب]

* **أقول**: اختلفوا في تخصيص الكتاب بالكتاب فاثبته جماعة من المحققين، ومنع منه قوم،(١) ونقل عن أبي حنيفة والقاضي وإمام الحرمين أن الخاصّ إن كان متأخّراً فهو مخصّص، وإن كان متقدّماً فالعام ناسخ، وإن جهل تساقطا.

والدليل على جواز التخصيص وقوعه في قوله تعالى: **﴿وَ أُولاَتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾**(٢) فإنّه ورد مخصّصاً لقوله تعالى: **﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا﴾**،(٣) وفي قوله تعالى: **﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾**(٤) فإنّه ورد مخصّصاً لقوله تعالى: **﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾**(٥)، وأيضاً الخاص مقطوع به في دلالته ومتنه والعامّ مقطوع به في متنه لا في دلالته، فلا يترك المقطوع به لأجل المحتمل.

احتج المخالف بوجوه:

أحدها: أنّه إذا قال: اقتل زيداً ثمّ قال: لا تقتل المشركين، فكأنّه قال: لا تقتل زيداً، لأنّ العام متناول لكلّ فرد فرد ولا شكّ أن الثاني ناسخ، فكذا الأوّل.

والجواب(٦): التخصيص أولى من النسخ لأنّه أغلب، والحمل على ☜

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٢٨٦.
٢. الطلاق: ٤.
٣. البقرة: ٢٣٤.
٤. المائدة: ٥.
٥. البقرة: ٢٢١.
٦. ورد الجواب في نسختي «ب» و «ج» كما يلي: [والجواب: أن العام المتأخّر يحتمل أن يكون ☜

....

☜ الأغلب أولى، ولأنّه لا رفع فيه بخلاف النسخ الّذي يقتضي رفع الحكم بعد ثبوته، كما لو تأخّر الخاص فإنّ التخصيص فيه أولى من النسخ.

الثاني: أنَّ التخصيص بالكتاب يقتضي أن يكون الكتاب مبيِّناً، والتالي باطل لقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[1].

والجواب: المعارضة بقوله: ﴿تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾[2] في صفة الكتاب، والحق أن المبيّن الرسول ﷺ وبيانه تارة يكون بالكتاب وتارة بالسنة.

الثالث: قالوا: البيان يستدعي التأخّر عن المبيَّن، فكيف يكون الخاصّ المتقدّم مبيِّناً.

والجواب: أن هذا استبعادٌ محض فإنّه يمكن أن يكون المبيِّن وارداً قبل ورود المبيَّن.[3]

الرابع: قال ابن عباس: كُنّا نأخذ بالأَحدثِ فالأَحدثِ، فعلى تقدير أن يكون الأحدث هو العام وجب العمل به وترك الخاص .

والجواب: لا منافاة في ذلك لأنّه يمكن حمله على غير المخصّص جمعاً بين الأدلة.

☜ ناسخاً للخاصّ المتقدّم وأن يكون مخصّصاً به فلا أولوية. سلمنا ثبوت الأولوية لكن الأولوية للتخصيص لأنّه أغلب، والحمل على الأغلب أولى سواء عرف التاريخ أو جُهل، ولأنّه لا رفع فيه بل هومنع من الثبوت].

من الناحية الفنية ما ورد في المتن أكثر اتقاناً وأوضح بياناً، على أنّه يمكن القول: إنَّ العام ظاهر والخاص أظهر والأظهر مقدّم، سواءٌ تقدّم في مقام البيان أو تأخّر.

١. النحل: ٤٤.
٢. النحل: ٨٩.

٣. وقد جاء في نهاية العبارة في نسختي «ب» و «ج» ما يلي:
[كما يذكر أحد المخاطبين كلاماً لصاحبه ليبيّن به كلاماً آخر له متأخراً].
ويبدو أنها اضافة توضيحية أُلحقت بالمتن.

قال: مسألة: يجوز تخصيص السنة بالسّنة.

لنا: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»، مخصص لقوله: «فيما سقت السماء العُشر»، وهي كالتي قبلها في الخلاف. *

قال: مسألة: يجوز تخصيص السنة بالقرآن.

لنا: ﴿تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ .

وأيضاً: لا يبطلُ القاطع بالمحتمِل.

قالوا: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾، وقد تقدّم. **

. . . .

[تخصيص السنة بالسنة]

* **أقول**: هذه المسألة ظاهرة .[1]

** أقول: مذهب أكثر المتكلّمين والفقهاء [2] أنّه يجوز تخصيص السنة المتواترة بالقرآن، وخالف فيه جماعة، واحتج المصنف بوجهين:

الأوّل: قوله تعالى في صفة الكتاب: ﴿تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ والمخصّص مبيّن والسنة شيء.

الثاني: أنّه إذا ورد الكتاب الخاص والسنة العامّة كان العمل بالكتاب أولى لأنّه مقطوع في متنه ودلالته بخلاف السنة العامّة وقد تقدّم هذان الوجهان .

واحتجّوا بقوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾ فلا يجوز التخصيص بالكتاب لأنّه يقتضي أن يكون الكتاب مبيِّناً، وقد مضى الجواب عنه.

---

١. لاحظ : نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٢٩٠ .

٢. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٢٩٢ .

قال: مسألة: يجوز تخصيص القرآن بخبرِ الواحد.

وقال به الأئمة الأربعة، وبالمتواتر إتفاقاً .

ابنُ أبان: إن كان خُصَّ بقطعي.

الكرخي: إن كان خُصّ بمنفصلٍ.

القاضي: بالوقف.

لنا: أنّهم خصّوا: ﴿وَ أُحِلَّ لَكُمْ﴾ بقوله ﷺ: «لا تُنكح المرأةُ على عمتها ولا على خالتها»، و ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ﴾ بقوله ﷺ: «لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم، ولا المسلم من الكافر»، و: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث».

وَأُورِدَ: إن كانوا أجمعوا، فالمخصّص الإجماع، وإلّا فلا دليل.

قلنا: اجمعوا على التخصيص بها.

قالوا: رد عُمر حديث فاطمة بنت قيس، «إنّه لم يجعل لها سُكنىٰ ولا نفقةً» لمّا كان مخصّصاً لقوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ﴾ ولذلك قال: كيف نترك كتاب ربِّنا لقول امرأةٍ لا ندري أصدقت أم كذبت».

قلنا: لتردُّده في صدقها، ولذلك قال: لا ندري أصدقت أم كذبت.

قالوا: العامّ قطعي والخبر ظنِّي.

وزاد أبن ابان والكرخي: ولم يضعف بالتجوّز.

قلنا: التخصيص في الدلالة، وهي ظنيّة، فالجمع أولى .

القاضي: كلاهما قطعيٌ من وجه، فوجب التوقف.

قلنا: الجمع أولىٰ. *

....

* **أقول:** اختلف الناس [١] القائلون بالعمل بخبر الواحد هل يخصّ به عموم الكتاب أم لا؟ فذهب إليه جماعة من الأُصوليين والشافعي ومالك وأبوحنيفة وأحمد.

وقال قوم: لا يجوز أصلاً.

وقال عيسى بن أبان: إنْ كان العامّ قد خُصّ قبل ذلك بدليل قطعي جاز، وإلّا فلا.

وقال الكرخي: إن كان العام قد خصّ قبل ذلك بدليل منفصل جاز، وإلّا فلا.

والقاضي أبو بكر توقف، [٢] وإنّما جوّز ابن أبان والكرخي تخصيصه بخبر الواحد بعد ما اشترطاه لأنّه عندهما يصير مجازاً بذلك فيجوز تخصيصه لخروجه عن القطع حينئذٍ واتّفق الكل على جواز تخصيص القرآن بالسنة المتواترة.

واحتجّ المصنف على الوقوع باجماع الصحابة على ذلك فإنّهم خصّوا قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [٣] بقوله ﷺ: «لا تُنكح المرأةُ على عمّتها ولا على خالتها» وهو خبر واحد، وخَصّوا قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٢٩٨؛ العدّة في أُصول الفقه: ١ / ٣٤٤؛ التبصرة: ١٣٢؛ المحصول: ١ / ٤٣٢.

٢. التقريب والإرشاد: ٣ / ١٨٥.

٣. النساء: ٢٤.

....

☜ ﴿فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾[١] بقوله ﷺ: «القاتل لا يرث»[٢] و: «الكافر لا يرث المسلم، ولا المسلم الكافر»[٣] وبقوله: «نحن معاشر الأنبياء لا نورّث»[٤]، وهذه أخبار آحاد.[٥]

اعترضوا على ذلك بأنّ الصحابة إن كانوا قد اجمعوا على التخصيص بهذه الاخبار فالمخّصص الإجْماع، وإن لم يكونوا قد أجمعوا فلا دلالة فيه .

والجواب: أنّهم أجمعوا على التخصيص استناداً إلى هذه الاخبار لا مطلقاً فلا يكون المخصّص هو الإجماع .

واحتجّوا بأنّ عمر بن الخطاب رد حديث فاطمة بنت قيس عن النبي ﷺ في أنّه «لم يجعل لها سكنى ولا نفقة» لمّا كان ذلك الحديث مخصِّصاً لقوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ﴾[٦]، و [لذلك] قال: كيف نترك كتاب ربنا بقول إمرأة لا ندري أصدقت أم كذبت.

والجواب: أنّ عمر إنّما رد هذا الحديث لما كان شاكّاً في صدق الراوي ☜

---

١. النساء: ١١.

٢. مسند أحمد: ٢ / ١٧٨ و ١٩٥.

٣. مسند أحمد: ٥ / ٢٠٢؛ المدوّنة الكبرى: ٣ / ٣٨٩؛ سنن البيهقي: ٦ / ٢١٨.

٤. لقد أشرنا في هامش الصفحة (٣٢) من هذا المجلد إلى أن هذه الرواية المزعومة لا تصلح شاهداً، فراجع.

٥. وهناك إضافة توضيحية في نسختي «ب» و «ج»، هي: [والوقوع يستلزم الجواز قطعاً] وهي إضافة لا بأس بها وإن لم يتوقف تمام المعنى عليها.

٦. الطلاق: ٦.

....

☜ ويدل عليه قوله: لا ندري اصدقت أم كذبت، والنزاع إنّما وقع في الحديث الّذي يرويه الصادق لا في مطلق الحديث.

قالوا: العام قطعيّ والخاص ظنيّ فلا يكون معارضاً له. وقال ابن ابان والكرخي: «أن العام غير المخصص بما ذكر» لأنّه قطعي غير ضعيف بسبب التجوّز، والخاص ظني فلا يعارضه.

والجواب: أنّ التخصيص إنّما هو لدلالة العام وهي ظنية فقد يعارض العام الظني في دلالته القطعي في متنه والخاص الظني في متنه القطعي في دلالته، فيجب الجمع إذا امكن وهو ممكن هاهنا بأن يُجعل العامُّ دليلاً في غير مورد الخاصّ.

قال القاضي أبو بكر: العام قطعي من وجه والخاص قطعي من وجه، وقد تعارضا وليس أحدهما أولى بالإبطال، (١) فيجب التوقف.

والجواب: أنْ (٢) الجمع أولى.

---

١. في نسختي «ب» و «ج»: [أولى بالعمل].

٢. في نسختي «ب» و «ج» اضيف ما يلي: [نقول: لا نسلم أنّه لا أولوية لأحدهما بل نقول إن الخبر أولى لأن العمل يحصل معه الجمع بين الدليلين] وهي اضافة قليلة الجدوى.

قال: مسألة: الإجماعُ يخصّص القرآنَ والسنةَ، كتنصيف آية القذف على العبد، ولو عملوا بخلاف نصٍّ، تضمن ناسخاً. *

قال: مسألة: العام يُخصُّ بالمفهوم، إن قيل به ؛ ومُثِّل: «في الأنعام الزكاة»، «في الغنم السائمة زكاة» ؛ للجمع بين الدليلين.

فإن قيل: العامُّ أقوى، فلا معارضة .

قلنا: الجمعُ أولى كغيره. **

....

*** أقول:** هذه المسألة [١] ممّا اتفقوا عليها[٢] وذلك لأنّهم أجمعوا على أنّ آية القذف خاصّة بالأحرار، فإنّ العبيد والإماء يُحدّون نصف حدُّهم، وأعلم أن الاجماع في الحقيقة ليس بمخصّص وإنّما هو دليلٌ عليه، وكذلك إذا عمل أهل الاجماع بخلاف نصٍّ فإنّه لا يكون ناسخاً وإنّما يكون مخصّصاً للناسخ ودليلاً عليه.

**** أقول:** ذهب القائلون [٣] بأنّ المفهوم حجّة إلى جواز تخصيص العموم به سواء كان المفهوم من قبيل مفهوم الموافقة كقوله: «اضرب كلّ من دخل داري» و «زيد لا تقل له أُفٍّ» فإنّ ذلك يدلّ على تحريم الضرب لأنّ الكلام سيق لتحريم الإهانة لزيد فيجب كفّ الأذى عنه .

أو كان من قبيل مفهوم المخالفة كقوله ﷺ: «في الانعام زكاة»، ثم ☜

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٢٩٣ .

٢. في نسختي «ب» و «ج» إضافة ملحقة لتفسير الضمير في «عليها» كما يلي:
[وهي في جواز تخصيص الكتاب والسنة بالاجماع، والدليل عليه الوقوع].

٣. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٣٣١ .

....

☜ قال ﷺ: «في سائمة الغنم الزكاة»، فإن ذلك يدل بمفهومه على المنع من وجوب الزكاة في المعلوفة .

والدليل على جواز التخصيص به أنّه دليل شرعيّ وقد يعارض هو والعامّ فيجب الجمع .

قالوا: العام أقوى من المفهوم فلا يكون معارضاً له. قلنا: الجمع أولى من السقوط كغيره مثل خبر الواحد والعموم.(١)

---

١ . في نهاية المقطع في نسختي «ب» و «ج» إضافة هي: [واعلم أن الواو في قوله: «ومثل» يشعر بأنّ مراده بالمفهوم في صدر المسألة مفهوم الموافقة حتّى يصح عطف مفهوم المخالفة عليه]. والسياق ينبئ بأنّها ملحقة بالنص فلا مبرر لادراجها فيه .

قال: فعله ﷺ يخصّص العموم، كما لو قال ﷺ: «الوصال» أو «الاستقبال»، للحاجة أو: «كشف الفخذ حرام على كل مسلم»، ثم فعل، فإن ثبت الإتباع بخاصٍّ، فنسخٌ، وإن ثبت بعامٍّ، فالمختار تخصيصه بالأوّل .

وقيل: العملُ بموافق الفعل .

وقيل: بالوقف .

لنا: التخصيص أولى ؛ للجمع .

قالوا: الفعلُ أولى ؛ لخصوصه .

قلنا: الكلامُ في العمومين.*

....

* **أقول**: إذا فعل النبي ﷺ فعلاً مخالفاً لما دل عليه العموم كما إذا قال: «الوصال»[1] أو «استقبال القبلة عند الحاجة» أو «كشف الفخذ عند الصلاة حرام على كلّ مسلم» ثمّ فعل أحدها فلا يخلو أمّا أَنْ يثبت وجوب اتباعه ﷺ بدليل خاصّ لفعل معيّن كقوله: «صلوا كما رأيتموني أُصلي»[2] أو يثبت وجوب اتباعه بدليل عام كقوله ـ تعالى ـ ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[3]، ☜

---

١. وهو أن توصل المرأة شعرها بشعرٍ غيره لتغش به، فهي واصلة وفعلها وصال.

٢. عوالي اللآلي: ١ / ١٩٨ و ج ٣ / ٨٥؛ بحار الأنوار: ٨٢ / ٢٧٩؛ سنن البيهقي: ٢ / ٣٤٥؛ سنن الدارقطني: ١ / ٢٨٠.

٣. الأحزاب: ٢١.

. . . .

☜ فإن كان الأول كان الفعل ناسخاً [(١)] لما ثبت أولاً .

وإن كان الثاني كان هناك عامّان متعارضان أحدهما الدليل الدال على اتباعه والثاني الدليل الدال على الفعل، وقد اختار المصنف تخصيص الدليل الدال على اتباعه بالدليل الدال على الفعل، فحينئذٍ يكون العام ثابتاً في حقّنا على ما هوعليه وقد خصّ الرسول ﷺ منه بفعله .[(٢)]

وقال قوم: إنّ العمل بموافق الفعل أولى من العمل بالعموم .[(٣)]

وقال آخرون: بالوقف .

إِحتجَّ المصنف بأنّ التخصيص أولى لأنّ فيه الجمع بين الدليلين، قالوا: الفعل أولى لأنّه أخصّ.

أجاب : بأنّ الكلام واقع في العمومين.[(٤)]

---

١. في نسختي «ب» و «ج» اضافة توضيحية لا بأس بها: [لحكم العام المتقدم، وهو قوله ﷺ: «كشف الفخذ حرام عند الصلاة على كل مسلم» أما بالنسة إليه فظاهر، وأمّا بالنسبة إلى الأُمّة فلوجوب التأسي به بدليل خاص وهو قوله ﷺ: «صلّوا كما رأيتموني أُصلي»].

٢. لاحظ الذريعة إلى أُصول الشريعة: ٢٣١؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٢٩٤.

٣. وفي نسخة «ب» إضافة لا تخلو من ارتباك فكان حذفها أولى.

٤. مثل عموم وجوب التأسي وعموم حرمة الوصال، وأمّا الفعل فدلالته اجمالية، فلا يقع الكلام فيه.

قال: مسألة: الجمهور: إذا علم ﷺ بفعلِ مخالفٍ، ولم يُنكره كان مخصّصاً للفاعل، فإن تبيّن معنى، حُمِلَ عليه موافقُهُ بالقياس، أو بـ «حكمي على الواحد».

لنا: أن سكوته دليلُ الجواز، فإنْ لَمَ يتبيّنَ، فالمختار: ألّا يتعدّىٰ، لتعذُّر دليلهِ. *

....

* **أقول:** اتّفق الاكثرون [1] على أنّه ﷺ إذا علم بفعل واحد من أصحابه لأمر من الأمور مخالف للعموم ولم ينكره عليه مع القدرة فإنّه يكون مخصّصاً للعموم في حق الواحد، ثمّ أمّا أن يبين هناك معنى يوجب تخصيص ذلك الفاعل من العموم أو لا يُبيّن، فإن كان الأول فكل من شارك الفاعل في ذلك المعنى كان حكمه حكمه بالقياس، أو بقوله ﷺ: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» [2].

وإن كان الثاني: فالحق أنّه لا يتعدى ذلك الحكم عن الفاعل إلى غيره لعدم الدليل الدال على التعدي [3] مع وجود الدليل العام الدال على الفعل، والدليل على التخصيص أنّه ﷺ إنّما سكت عن الانكار لأنّه قد كان الفعل جائزاً لذلك الفاعل والاّ لما ساغ الاهمال.

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٢٩٦.

٢. عوالي اللآلي: ١ / ٤٥٦، برقم ١٩٧، وج ٢ / ٩٨، برقم ٢٧٠؛ شرح سنن النسائي للسيوطي: ٢ / ١٨٨.

٣. قد ورد في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «لعدم الدليل على التعدي» ما يلي:
[إذلا قياس حينئذٍ لعدم المعنى الجامع. لا يقال: الدليل موجود وهو قوله: «حكمي على الواحد»، لأنا نقول لو علمنا به لبطل العموم بالكلية فلم يبق إلّا تخصيص هذا الحديث بالتخصيص منه ﷺ جمعاً بين الأدلة بخلاف ما إذا بيّن الجامع لبطلان العام بالقياس لا بالحديث].
وهو تعليل مضاف على ما يبدو.

قال: مسألة: الجمهور: أنّ مَذهب الصحابي ليس بمخصّصٍ، ولو كان الراوي، خلافاً للحنفية والحنابلة .

لنا: ليس بحجّة .

قالوا: يستلزم دليلاً، وإلّا كان فاسقاً ؛ فيجب الجمع .

قلنا: يستلزم دليلاً في ظنِّه فلا يجوز لغيره إتباعه .

قالوا: لو كان ظنيّاً، لبيّنه .

قلنا: لو كان قطعيّاً لبيّنه.

وأيضاً: لم يخف عن غيره .

وأيضاً: لم يجز لصحابي مخالفته، وهو اتفاق. *

....

* أقول: ذهب المحققون [1] إلى أنّ مذهب الصحابي إذا كان على خلاف العموم لا يخصّصه سواء كان الصحابي راوياً أو لم يكن .

وذهب آخرون إلى أنّه يخصّ به .

وفرق ثالث بين الراوي وغيره، فأوجب التخصّيص بقول الراوي دون غيره .

والدليل على أنّه غير مخصّص أنّه ليس بحجّة فلا يعارض العام الذي هو حجة .

---

١ . نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٣٤٢؛ الذريعة إلى أُصول الشريعة: ٢٣٦ ؛ المحصول: ١ / ٤٥٠؛ المستصفى: ٢ / ١٥٧ .

. . . .

☜ قالوا: قول الصحابي: لابد وأن يكون لدليل وإلّا كان فاسقاً لأنّ القول في الدين بمجرد التشهي حرام. وإذا كان قوله إنّما هو لدليل فذلك الدليل يكون مخصّصاً للعموم، للجمع .

والجواب: أنّا نسلم أنّه إنّما قال لدليل، لكن لدليل في ظنه أو لدليل في نفس الأمر، فالأوّل مسلّم والثاني ممنوع.

وإذا كان الدليل إنّما هو في ظنه لم يجز لغيره اتباعه .

قالوا: لو كان ظنّياً لوجب عليه أن يبيّنه لينظر غيره فيه .

والجواب: أنّا نعارضه ونقول: لو كان قطعيّاً لوجب أن يبيّنه ليصير إليه. وأيضاً لو كان قطعيّاً [لم يخف عن غيره لأن القطعي منحصر في الكتاب والسنّة المتواترة والإجماع، وشيء منها لا يخفى عن أحد من الصحابة، ولمّا خفي دلّ علىٰ أنّه ليس بقطعي] [١] لما ساغ لغيره من الصحابة مخالفته، والمخالفة سائغةٌ بالاتفاق.

---

١ . ما بين المعقوفتين في «ب» و «ج» فقط .

قال: مسألة: الجمهور: إنّ العادة في تناول بعضٍ خاصٍّ ليس بمخصّصٍ خلافاً للحنفية، مثل: «حَرَّمتُ الربا في الطعام»، وعادتهم تناولُ البُرِّ.

لنا: أن اللفظ عامٌّ لُغةً وعرفاً، ولا مخصِّص .

قالوا: يتخصّص به كتخصيص الدابة بالعُرف والنقد بالغالب.

قُلنا: إن غَلَبَ الإسم عليه كالدابة أختصّ به، بخلاف غلبة تناولهِ، والفرضُ فيه.

قالوا: لو قال: اشترْ لي لحماً، والعادة تناول الضأن، لم يُفهم سواه.

قلنا: تلك قرينة في المطلق، والكلام في العموم.*

....

* أقول: اختلف الناس [(١)] في أنّ العادة هل تخصّص العموم أم لا؟ فذهب الجمهور إلى أنّها غير مخصّصة .

وقالت الحنفية: أنّها مخصّصة وذلك مثل قوله ﷺ: «حرّمت الربا في الطعام» فإنّ هذا يتناول المعتاد وغيره، وفي العادة إنّما يتناول هذا اللفظ البرّ مثلاً، فلا اعتبار بالعادة عند الجمهور .

واحتجّوا على ذلك بأنّ اللفظ عام لغة وعرفاً والحجّة فيه لا في العادة فإنّه هو الحاكم على العادة فلا يصلح للتخصيص .

قالوا: اللفظ العام يتخصّص بالبُر للعادة كتخصيص الدابة بالعرف ☜

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٣٤٦.

قال: مسألة: الجمهور: إذا وافق الخاصُّ حُكمَ العامِّ، فلا تخصيص، خلافاً لأبي ثور، مثل و «أيُّمَا إهابٍ دُبِغَ فقد طَهُرَ»، وقوله ﷺ ـ في شاة ميمونة ـ: «دباغها طهورُها» .

لنا: لا تعارض، فليُعمل بهما.

قالوا: المفهوم يخصّص العموم.

قلنا: مفهوم اللقب مردود.*

....

☜ بالفرس، والنقد بالغالب لكونه معتاداً .

والجواب: إنْ كان الاسم غالباً على ذلك الخاص كلفظ الدابة الغالب على الفرس اختصّ به، وليس النزاع فيه وإنّما النزاع في اللفظ العام إذا غلب تناوله له هل يُخصّ به أم لا؟ (١) .

قالوا: لو قال لعبده اشتر لي لحماً، وكانت العادة تناول لحم الضأن، لم يفهم سواه.

والجواب: أنّ هذا إنّما حصل لقرينة صارفة للمطلق عن اطلاقه، والكلام إنّما هو في العام، والفرق بين العام والمطلق ظاهر. (٢)

* **أقول:** اتّفق المحققون على أنّ العام لا يخصّص بذكر أحد أفراده إذا ☜

---

١ . يقصد أن العرف في الأوّل تصرَّف في اللفظ فاختص بالفرس دون الثاني فلا عموم.

٢ . تختلف الصياغة في «ب» بعض الشيء ولكن ليس ما ورد فيها بذي بال فلا يستحق الاحتفاء به.

....

☜ كان حكم ذلك الفرد موافقاً لحكم العام، مثاله ما روي عنه ﷺ أنّه قال: «أيّما إهاب دُبغ فقد طهر»[١] ثم مرّ بشاة ميمونة فقال: «دِبَاغُها طَهُورها»[٢] وقال أبو ثور[٣]: إن ذلك العام مخصوص بذلك الخاص بعينه حتى أنّه لا يتناول بعد ذلك غيره .

والدليل على عدم التخصيص أنّ المخصص لابد وأن يكون معارضاً للعام ولا تعارض بين العام وأحد افراده فليعمل بهما .

احتج أبو ثور: بأنّ المفهوم يخصّص العموم على ما مضى.

والجواب: أن المفهوم المخصّص ليس مفهوم اللقب كما في هذه الصورة.

لا يقال: إنّه لا فائدة حينئذٍ في التخصيص كما في مفهوم الوصف لأنّا نقول: الفائدة التنصيص الموجب لعدم التخصيص فيه، أو لشدّة الاهتمام أو لغير ذلك من الفوائد.

---

١. صحيح الترمذي: ٤ / ٢٢١، برقم ١٧٨٢، كتاب اللباس؛ مسند أحمد: ١ / ٢١٩.

٢. عوالي اللآلي: ١ / ٤٢؛ صحيح مسلم (كتاب الحيض)، برقم ٦٩٢ـ ٧٠١.

٣. هو إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكلبي البغدادي، الفقيه صاحب الإمام الشافعي، له مصنفات، ذكر في بعض كتبه اختلاف مالك والشافعي، وذكر مذهبه، وهو أكثر ميلاً إلى الشافعي، توفّي سنة ٢٤٠ هـ. لاحظ: الاعلام للزركلي: ١ / ٣٧.

قال: مسألة: رجوع الضمير إلى البعض ليس بتخصيص .

الإمام وأبو الحسين: تخصيص .

وقيل بالوقف ؛ مثل: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ﴾، مع ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾.

لنا: لفظتان ؛ فلا يلزم من مجاز أحدهما مجازُ الآخر.

قالوا: يلزم مخالفة الضمير.

وأُجيب: بأنّه كإعادة الظاهر. الوقف لعدم الترجيح.

وأُجيب: بظهور العموم فيهما؛ فلو خصّصنا الأوّل، خصصنّاهما، ولو سُلِّمَ، فالظاهر أقوىٰ. *

....

* **أقول:** إذا كان الضمير عقيب لفظ عام وهو عائد إلى بعض أفراده هل يكون ذلك مخصّصاً للعموم أم لا؟ فذهب جماعة من الأشاعرة والقاضي عبد الجبار وغيره من المعتزلة إلى أنّه لا يكون مخصّصاً ؛ وأبوالحسين البصري والإمام ذهبا إلى أنّه مخصّص، وذهب جماعة إلى الوقف.[1]

والمثال الكاشف عن محل النزاع قوله تعالى: **﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾**،[2] فإنّ هذا عام في البوائن والرجعيات. ثمّ قال بعد ☜

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٣٦٣؛ الذريعة إلى أُصول الشريعة: ٢٢٨؛ المحصول: ١ / ٤٥٦؛ البرهان في أُصول الفقه: ١ / ٢٦٦؛ المعتمد: ١ / ٢٨٤.

٢. البقرة: ٢٢٨.

....

☜ ذلك: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ﴾[1] أعاد الضمير إلى المطلقات الّذي هو لفظ عامّ مع أنّ العود إنّما يصحّ في الرجعيات.

واستدل المصنّف على أنّه غير مخصّص بأنّ اللفظ عام والأصل جريه على عمومه، والضمير راجع إليه، فمن حقه أن يرجع إلى جميع الأفراد الّتي تناولها اللفظ الظاهر فإذا دلّ الدليل على تخصيص الضمير ببعض الأفراد وخروجه عن حقيقته ـ الّتي هي العموم إلى المجاز ـ وجب المصير إليه، ولم يكن ذلك موجباً لتخصيص اللفظ العام وخروجه عن حقيقته، فإنّه لا يلزم من المخالفة للأصل في بعض المواضع المخالفة في الجميع.

احتجّ القائلون بالتخصيص [بأنّه يلزم مخالفة ظاهر الضمير على تقدير عموم الأوّل دونه][2] بأنّ الضمير من حقه أن يرجع إلى الظاهر السابق، والظاهر السابق يمتنع عوده إلى جميع أفراده، فوجب أن يكون المراد من اللفظ العام، الخاصّ الّذي يصحّ عود الضمير إليه.[3]

والجواب: [لا نسلم لزوم مخالفة الظاهر لأن][4] الضمير كاعادة الظاهر ولماكان الظاهر (لو أعيد) غير مستلزم للمخالفة لتخصيص الظاهر الأول إذا ☜

---

١. البقرة: ٢٢٨.

٢. في نسخة «ب» و «ج» فحسب.

٣. وقد وردت العبارة في نسختي «ب» و «ج» كما يلي: [... والظاهر السابق عام فلو عاد الضمير إلى بعض افراده مع أن ظاهره مشعر بعوده إلى الكل، لزم مخالفة ظاهر الضمير على ما قلنا] ولعلّه أوضح ممّا ورد في المتن.

٤. في «ب» و «ج» فقط.

....

☞ خصص فكذلك اعادة الضمير .

واما القائلون بالتوقف فقد قالوا: إنّه ظهر بالكلامين إمكان التخصيص وعدمه فوجب التوقف .

والجواب: العموم ظاهر في الظاهر والمضمر، [لأن ظاهره يشعر برجوعه إلى الكل] (١) فلو خصّصنا الأول لزم مخالفة الظاهر وهو العموم في الموضعين، ولو خصّصنا الثاني يلزم مخالفة العموم في أحدهما فيكون هذا أرجح، ولو سلمنا عدم الرجحان من هذه الحيثية إلّا أنّ الظاهر أقوى، فالعموم المستفاد منه أقوى من التخصيص المستفاد من المضمر.

---

١. في نسختي «ب» و «ج».

قال: مسألة: الأئمة الأربعة والأشعريُ، وأبو هاشم، وأبو الحسين: جواز تخصيص العموم بالقياس .

ابنُ سريج: إن كان جليّاً .

ابنُ أبان: إن كان العامُّ مخصّصاً.

وقيل: إن كان الأصل مُخرجاً.

والجُبائي: تقدّم العام مطلقاً.

والقاضي والإمام: بالوقف.

والمختار: إن ثبتت العِلَّة بنصٍّ أو إجماعٍ، أو كان الأصل مُخصّصاً، خُصّ به وإلّا فالمعتبر القرائن في الوقائع، فإن ظهر ترجيح خاصٌ فالقياس، وإلّا فعموم الخبر .

لنا: أنها كذلك كالنصّ الخاص، فتخصّص بها للجمع بين الدليلين.

واستُدِلَّ: بأن المستنبطة: إمّا راجحة، أو مرجوحةٌ أو متساويةٌ، والمرجوح والمساوي لا يُخصّص، ووقوع احتمال من اثنين أقرب من واحد معيّن.

وأُجيب: بجريه في كلِّ تخصيصٍ، وقد رُجِّحَ بالجمع. *

* أقول: القائلون بأنّ القياس حجّة اختلفوا في أنّه هل يجوز تخصيص العام به أم لا [1]؟ فذهب الأشعري وجماعة من المعتزلة والشافعي ومالك ☜

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٣١٨؛ المستصفى: ٢ / ١٦٢؛ المعتمد: ٢ / ٢٧٥.

....

☜وأبوحنيفة وأحمد إلى تجويز التخصيص به ؛ وقال ابن سريج: يجوز التخصيص بالقياس الجلي دون الخفي، وعنوا بالجلي قياس المعنى وبالخفي قياس الشبهة .

وقال عيسى بن أبان: يجوز التخصيص إن كان العام قد خُصّص قبل ذلك .

وقال قوم: يجوز التخصيص إن كان أصل القياس من الصور التي أُخرجت من العموم، وذهب أبوعلي إلى أنّ العام يقدّم مطلقاً، والقاضي أبو بكر [1] وإمام الحرمين [2] قالا بالوقف .

والذي ذهب إليه المصنف أنَّ العلّة إنْ ثبتت عليّتها بنصّ أو إجماع أو كان الأصل المقيس عليه مخصصاً مطلقاً سواء خصّ بالمتصل أو بالمنفصل فإنّه يجوز التخصيص بالقياس، وإن لم يكن كذلك اعتبر بالقرائن في الوقائع فإن ظهر ترجيح لأصل القياس خصّ به وإلّا فالعمل بالعموم. واستدل على ذلك بأنها إذا كانت بهذه الشروط تكون كالنص الخاص فتخصص بها جمعاً بين الدليلين .

واستدل بعضهم على أنّ العلّة المستنبطة لا تخصّص العموم بأنّ تلك العلّة قد تكون راجحة على العموم وقد تكون مرجوحة وقد تكون مساوية، وعلى تقديري المساواة والمرجوحية امتنع التخصيص بها، فإذن المخصّص ليس إلاّ العلّة الراجحة، وهذه تقديرات ثلاثة يجوز التخصيص على تقدير واحد منها ولا يجوز على الباقيين، ولا شكّ أنّ وقوع تقديرين أغلب من وقوع تقدير واحد، فيكون عدم التخصيص أغلب من وقوعه فلا يجوز حينئذٍ .

والجواب: أن هذا عائد في كلّ تخصيص وقد رجّحنا الخاص بالجمع فلو كان هذا مبطلاً للتخصيص لوجب أن لا يكون هناك مخصّص.

---

١. الارشاد والتقريب: ٣ / ١٩٥.

٢. البرهان في أُصول الفقه: ١ / ٢٨٦.

قال: الجبائي: لو خصّ به، لزم تقديم الأَضعف لما تقدّم في خَبر الواحد ؛ من أنَّ الخبر يجتهد فيه في أمرين... إلى آخره.

وأُجيب: بما تقدّم ؛ وبأنّ ذلك عند إبطال أحدهما وهنا إعمالٌ لهما، وبإلزام تخصيص الكتاب بالسنة والمفهوم لهما.

واستُدل: بتأخيره في حديث معاذ، وتصويبه.

وأُجيب: بأنّه أَخَّرَ السنة عن الكتاب، ولم يمنع الجمع.

واستُدل: بأن دليل القياس الإجماع، ولا إجماع عند مخالفةِ العموم.

وأُجيب: بأنَّ المؤثرةَ ومَحَلَّ التخصيص يرجعان إلى النص؛ كقوله ﷺ: «حكمي على الواحد» وما سواهما؛ وإِنْ ترجَّح الخاصُّ، وجب اعتباره، لأنّه المعتبر كما ذُكر في الإجماع الظّني، وهذه ونحوُها قطعية عند القاضي، لِمَا ثبت من القطع بالعمل بالرّاجح من الأَمارات، ظنيةٌ عند قوم؛ لأنَّ الدليل الخاصّ بها ظنيٌّ. *

....

* **أقول:** احتجّ أبو علي الجبائي على أنّه لا يجوز تخصيص العام بالقياس بوجوه:

أحدها: أنّه لو خصّ به لزم تقديم الأضعف على الأقوى [1] لأنّ العام يجتهد فيه في أمرين: أحدهما أنّه غير مخصص، والثاني أنّ الراوي لم يكذب في نقله ☜

---

١. في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «الأقوىٰ»:
[لما تقدم في الخبر من أن الخبر يجتهد فيه في أمرين: أحدهما: العدالة، والثاني: الدلالة].

....

☜إن كان من أخبار الآحاد.

وأمّا القياس فيحمل من المطاعن أكثر من ذلك لأنّه يتوقف على حكم الأصل وعلى التعليل بالعلة المستنبطة، وعلى وجود تلك العلّة في الفرع وعلى عدم المانع وعلى حصول كلّ الشرائط، ولا شكّ[١] في أنّ ما يحتمل نوعاً من الفساد أكثر وجوداً مما يحتمل أنواعاً كثيرة والعمل بالأكثر أولى فالعام أولى من القياس.

والجواب: ما تقدّم من أنّ العام قطعي من وجه، ظني من آخر والقياس كذلك [فالجمع أولى][٢] وأيضاً فما ذكرتموه إنّما يتم إذا قلنا ببطلان أحدهما، والذي ذكرناه إعمال لهما فهو أولى، وأيضاً يلزم من ذلك أن لا يخصّ الكتاب بالسنة فإنّها أضعف، وأنْ لا يُخَص الكتاب والسنة بالمفهوم لضعفه عن المنطوق فيهما.

الثاني: أنّ معاذاً لما أرسله النبي ﷺ قاضياً إلى اليمن قال له: بم تحكم؟

قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد، قال: بسنّة رسول الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: اجتهد رأيي.[٣] فصوّبه الرسول ﷺ على ذلك وهذا يدل على تأخير القياس عن الكتاب والسنة، فكيف يكون مُخصِّصاً لهما، فإنّ ذلك يقتضي تقديمه عليهما.

والجواب: أنّ معاذاً أخّر السنة عن الكتاب وصوبه الرسول ﷺ، ولم يمنع ذلك من الجمع بين عموم الكتاب والسنة، بل خَصّ العموم بالسنة، فعلمنا أنّ التأخير غير مانع للجمع. ☞

---

١. كذا في النسختين، وفي نسخة «أ»: «لا سبيل» وما اخترناه أولى.

٢. في نسختي «ب» و «ج» فقط.

٣. كتاب الأم: ٧ / ٣١٥؛ المغني: ١١ / ٣٩٥؛ كنز الفوائد: ٢٩٦؛ تفسير ابن كثير: ١ / ٤.

....

☜**الثالث**: أنّ دليل القياس إنّما هو الإجماع، والإجماع غير مقبول عند مخالفة العموم، فالقياس غير مقبول .

والجواب: أنّ العلّة المؤثرة [١] ومحل التخصيص يرجعان إلى النص أيضاً [كقوله ﷺ]: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» وما [سوىٰ] هذين إنْ يُرجَّح فيه الخاص وجب اعتباره لأنّه المعتبر كما ذكرنا في الإجماع الظني، [٢] وهذه الأمارات ظنية عند قوم، والدلالة ـ نفياً واثباتاً ـ ظنية غير قطعية خلافاً للقاضي أبي بكر فإنّه قال إنّها قطعية لانّه قد ثبت بالقطع أنّ العمل إنّما يجب بالراجح، وهذه الأمارات راجحة قطعاً. [٣]

---

١. العلّة المؤثرة هي علّة الحكم الثابتة بنص أو إجماع.

٢. راجع الصفحة (١٦٤) من هذا الجزء.

٣. جاء هذا المقطع في نسختي «ب» و «ج» مفصّلاً وهو يتعارض مع الأُسلوب الإختزالي المتبع في شرح الكتاب، فضربنا عنه صفحاً وإن كان فيه بعض الفائدة.

قال: المطلق والمقيّد.

المطلق: ما دلّ علىٰ شائع في جنسه فتخرج المعارفُ، ونحو: «كل رَجْل» ونحوه وستغراقِها، والمقيّد بخلافه، ويُطلقُ المقيّد علىٰ ما أُخرج من شياعٍ بوجه كـ«رقبةٍ مؤمنةٍ»، وما ذُكر في التخصيص من متفقٍ ومختلفٍ، ومختارٍ ومزيفٍ، جارٍ فيه . *

....

[المطلق والمقيّد]

* أقول: المطلق هو اللفظ الدالّ على معنى كُلّي من حيث هو شائع في جنسه لا من حيث أنّه عام ولا من حيث أنّه خاصّ ولا من حيث هو كلّي ولا جزئي، فتخرج عنه المعارف الدالّة على الاشخاص الجزئية، ومثل: «كلّ رجل» فإنّه عام والمطلق غير دال على العموم.

وإذا عرفت المطلق فالمقيّد ما يقابله وهو الدالّ على معنى جزئي غير شائع ؛ وقد يطلق المقيّد على ما أُخرج من شياع بوجه ما كرقبة مؤمنة فإنّها مخرجة من مطلق الرقبة .

والمباحث المذكورة في التخصيص فما اتّفقوا عليه أو اختلفوا فيه أو كان مزيفاً أو مختاراً فإنّها آتية هاهنا، ونزيد هاهنا مسألة.

قال : مسألة: إذا وَرَدَ مطلقٌ ومقيّدٌ: فإن اختلف حكمهما؛ مِـثلُ: «اكسُ، وأطعِمْ»، فلا يُحَملُ أحَدُهُمَا علىٰ الآخر بوجهٍ اتفاقاً ومـثلُ: «إن ظاهرتَ، فاعتق رقبة» مع: «لا تملك رقبةً كافرةً»، واضحٌ، فإنْ لم يختلف حُكمهما؛ فإن اتحد موجبهما مثبتين، حُـمل المـطلق عـلىٰ المـقيّد، لا العكس بياناً لا نسخاً .

وقيل: نسخٌ، إن تأخّر المقيّد.

لنا: أنّه جمع بينهما، فإن العمل بالمقيّد عَمَلٌ بالمطلق.

وأيضاً: يخرج بيقين وليس بنسخ، لأنّه لو كان التقييد نسخاً، لكان التخصيص نسخاً.

وأيضاً لكان تأخر المطلق نسخاً.

قالوا: لو كان تقييداً، لوجب دلالةُ «رقبةٍ» على «مؤمنةٍ» مجازاً.

وأُجيب: بأنّه لازمٌ لَهُم إذا تقدّم المـقيّد، وفـي التـقييد بـالسلامة، والتحقيق أنَّ المعنيَّ: رقبةٌ من الرقاب، فرجع إلى نوع مـن التـخصيص سُمّيَ تقييداً .

فإن كانا منفيين عُمِلَ بِهِمَا، مِثْلُ: «لا تعتق مكاتباً، لا تعتق مكـاتباً كافراً»، وإن اختلف موجبهما، كالظهار والقتل.

فعن الشافعي: حملُ المـطلق عـلى المـقيّد. فـقيل بـجامعٍ، وهـو المختار، فيصير كالتخصيص بالقياس على محلِّ التخصيص، وشَذَّ عـنه بغير جامعٍ .

وأبو حنيفة: لا يُحملُ. *

....

* **أقول**: إذا ورد لفظ مطلق ولفظ مقيّد فلا يخلو الحكمان إمّا أن يتحدّا أو يختلفا، فإن اختلفا فلا خلاف في أنّه لا يحمل المطلق منهما على المقيّد، مثل: أطعم رقبة مؤمنة، وأكس رقبة، [١] لأنّه يمكن الجمع بينهما من غير تناف إلّا في صورة واحدة وهي في مثل قوله في كفارة الظهار: «اعتقوا رقبة»، ثمّ قال: «لا تملكوا رقبة كافرة»، فإن الإجماع هاهنا منعقد على أنَّ تقييد النهي بالكافرة يوجب تقييد العتق في الظهار [٢] بالمُسْلِمة.

أمّا إن لم يختلف الحكمان فالسببان أمّا أن يتحدا أو يختلفا فإنْ إتَّحدا فإمّا أن يكونا مثبتين أو منفيين فإنْ كانا مثبتين حمل المطلق على المقيّد كقوله في الظهار «اعتقوا رقبة مؤمنة» «اعتقوا رقبة»، ويكون هذا الحكم [٣] بياناً للرقبة المطلقة لا نسخاً للإطلاق، وقيل: إنْ تأخر المقيد فهو نسخ، والدليل على الحمل مطلقاً أنّه جمع بينهما في العمل، فإن العامل بالمقيّد عامل بهما، وليس كذلك العامل بالمطلق فيكون الأول أولى. وأيضاً فإنّه إذا عمل بالمقيّد خرج من عسر عهدة التكليف بيقين وليس كذلك لو عمل بالمطلق ؛ وإنّما لم يكن هذا الحمل نسخاً لأنّه لو كان كذلك لكان تخصيص العام نسخاً له لأنّه مخالف له ورد متأخراً عنه، ولكان المطلق إذا ☜

---

١. ورد في نسختي «ب» و «ج» المثال التالي:

[مثل: أطعم طعاماً من أطعمة العراق وأكس ثوباً، فإنّه لا يقيّد الثوب بقيد العراق].

٢. وردت العبارة التالية في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «الظهار»:

[بنفي الكفر لامتناع الجمع بينهما ولذلك قال: واضح، أي تقييد الرقبة المطلقة].

٣. في نسختي «ب» و «ج» بدل كلمة «الحكم» وردت كلمة «الحمل».

....

☜ تأخّر عن المقيّد ناسخاً [١]، وليس كذلك بالاتفاق.

احتجّوا بأنّه لو كان تقييداً لكان المراد باللفظ المطلق إنّما هو المقيّد فيكون المراد من لفظ الرقبة إنّما هو المؤمنة [٢] لكن دلالة الرقبة على المؤمنة إنّما هو بالمجاز لأنّ المطلق لم يوضع للمقيّد للتنافي بينهما فإنّ المطلق هو التخيير بين أي افراد الرقاب كان والمقيد دال على المنع من ذلك، وإذا كان مجازاً والأصل عدمه كان ذلك نسخاً لا تقييداً.

والجواب: أنَّ ما ذكرتموه آتٍ فيما إذا [تقدّم المقيّد على المطلق][٣] ☜

---

١. وقد جاء بعد كلمة «ناسخاً» في نسختي «ب» و «ج» ما يلي:
[لأنّه مزيل للخروج عن العهدة بخصوصية المقيّد، كما أنّ المقيّد المتأخر مزيل للخروج عن العهدة بأي نوع كان].
ويبدو انّه تعليل مضاف.

٢. وهناك إضافة تعليلية في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «المؤمنة» هي:
[لأنَّ المعنى بكونه بيان على ما ذهبتم إليه كونه مبيناً لمراد المتكلم].

٣. وردت العبارة في نسخة «أ» كما يلي:
[... بعد المطلق على المقيد...].
والصحيح ما اثبتناه في المتن، إلّا أن في نسختي «ب» و «ج» مقطع مطوّل سنذكره تالياً لما يحمله من طابع توضيحي، وهو كالتالي:
[... تقدم المقيد على المطلق مع أنكم تحملون المطلق على المقيّد حينئذٍ، على أنَّ المقيّد بيان فيعود محذور دلالة المطلق على المقيّد مجازاً، وأيضاً فينتقض بتقييد الرقبة في الظهار بالسلامة عن العيوب لأن الرقبة مطلقة فدلالتها على السلامة مجاز، والتحقيق في هذا أن المطلق دال على عتق أي رقبة كانت، فيكون المرجع بالتقييد إلى التخصيص.
☜

. . . .

☜ ومع ذلك فإنّ المطلق هناك يحمل على المقيّد وأيضاً فينتقض بتقييد الرقبة بالمسلمة، والتحقيق في هذا أنّ المطلق دالّ على عتق أي رقبة كان فيكون المرجع بالمقيّد إلى التخصيص.

وأمّا إذا كان الحكمان منفيين مثل قوله: لا تعتق مكاتباً، لا تعتق مكاتباًكافراً، فإنّه يعمل بهما بمعنىٰ أنّه لا يعتق أحدهما بلا خلاف، لإمكان الجمع من غير تعارض، وأمّا إذا اختلف السبب كقوله في كفارة الظهار: «اعتق رقبة» وفي القتل «اعتق رقبة مؤمنة» فمنهم من حمل المطلق على المقيّد بمعنى أنّ التقييد لفظاً في أحدهما يقتضي تقييد الآخر لفظاً،(١) وهو مذهب الشافعي (٢).

ومنهم من ذهب إلى أنّ المطلق يُحمل على المقيّد بالقياس إنْ تمّت شرائطه وإلّا فلا (٣). ☜

☜ وبهذا التحقيق اندفعت الملازمة أعني قوله: لو كان حمل المطلق على المقيّد تقييداً لكان دلالة المطلق عليه مجازاً، ووجه اندفاعها أنّ معنى قوله: اعتق رقبة، ليس هو الأمر برقبة شخصية بل برقبة من الرقاب أي برقبة معيّنة من المعيّنات لاستحالة وجود المطلق من غير تشخّص، ولا شكّ أنّه إذا كان معنى قوله: «اعتق رقبة من الرقاب» الأمر لمعيّن من المعيّنات، سُميّ تقييداً لأنّه قد أخرج من شياع بوجه.

وإذا كان كذلك فلا نسلم كونه مجازاً لأن دلالة معيّن من المعيّنات على أي معيّن فرض من ذلك الجنس يكون حقيقة، ضرورة كون معيّن من المعيّنات مشتركاً بالاشتراك المعنوي بين جميع المعيّنات].

١. لاحظ: المحصول للرازي: ١ / ٤٥٩.

٢. في نسخة «ب» بعد كلمة «الشافعي»:

[على ما نقل عنه في الشاذ].

٣. وبعد كلمة «وإلّا فلا» في نسخة «ج»:

....

☜ومنهم من منع مطلقاً سواء كان هناك جامع أو لا، والمذهب الأول عندي باطل فإنّه لا منافاة بين قوله: «اعتق رقبة في الظهار مهما كانت» وبين قوله: «اعتق رقبة مؤمنة في القتل»، وإذا لم يكن التنافي موجوداً لم يكن تقييد أحدهما مقتضياً تقييداً للآخر؛ والمذهب الأخير (١) وهو مذهب أبي حنيفة غير لائق على أصله وهو القول بالقياس، لأنّه مهما تمّ شرائط القياس وجب العمل به، فإذا فرضنا الشرائط حاصلة في تقييد المطلق بما قيّد به المقيّد وجب التقييد عملاً بالقياس، ويكون ذلك جارياً مجرى التخصيص بالقياس على محل التخصيص. (٢)

[☜وهو المنقول عنه ظاهراً].

١. في نسخة «ج»:

[المذهب الآخر].

٢. في نسختي «ب» و «ج» بدل قوله:

«ويكون ذلك جاريا...» ورد المقطع التالي:

[واحتج أصحابُه بأنّه لا دليل على التقييد غير القياس ويلزم منه رفع ما اقتضاه المطلق من الخروج عن العهدة بأي نوع كان بالقياس، والنص لا ينسخ بالقياس.

والجواب: لا يلزم نسخ النص، بل تقييده ببعض مسمياته وذلك لا يزيد على تخصيص العام بالقياس عندكم على محل التخصيص].

قال: البيان والمبيّن :

يُطلق البيان على فِعلِ المُبيِّن، وعـلى الدليـل، وعـلى المـدلول، فلذلك قال الصيرفي: إخراج الشيء من حيّز الإشكال إلى حيّز التجلّي والوضوح .

وأُورد: البيانُ ابتداءً، والتجوز بالحيّز، وتكريرُ الوضوح.

وقال القاضي والأكثرُ: الدليل.

وقال البصري: العلمُ عن الدليل.

والمبيَّن: نقيض المُجمل، ويكون في مفرَدٍ، وفي مُرَكَّبٍ، وفي فِعلٍ، وإن لم يسبق إجمالٌ. *

....

[مبحث البيان والمبيَّن]

* **أقول**: البيان يطلق تارة على فعل المُبيِّن وهو العلم الحاصل به، ويـطلق على الدليل الدال على ذلك العلم، ويطلق على المدلول، والسبب فيه أَنَّ البيان يتعلق بالتعريف لما ليس بمعروف بالدليل فهو لا يخلو عن هذه الثلاث فجعله كل قوم بإزاء واحد منها ؛ فذهب الصيرفي[1] إلى أنَّ البيان هو التعريف فلذلك ☜

---

١ . هو محمد بن عبدالله المعروف بابن الصيرفي، الفقيه الشافعي، تفقّه على ابن سريج، ومـن غرائبه: إيجاب الحدّ على من وطىء في النكاح بغير وليٍّ، لأنّه كان يعتقد تحريم ذلك، توفي بمصر سنة ٣٣٠ هـ. لاحظ : وفيات الأعيان: ٤ / ١٩٩، برقم ٥٧٤؛ تاريخ بغداد: ٥ / ٤٤٩، برقم ٢٩٧٧ ؛ موسوعة طبقات الفقهاء: ٤ / ٤٢١، برقم ١٢٠٧ .

....

☜ جعله: «إخراج الشيء من حيّز الإشكال إلى حيّز التجلّي والوضوح» وهو غير جامع فإنّه لا يدخل فيه البيان المبتدأ وهو الّذي يدل على الحكم من غير سابقة اجمال، وأيضاً فهذا الحدّ قد اشتمل على التجوّز والتكرير، أمّا التجوّز ففي لفظة الحيّز لأنّها موضوعة بالحقيقة للمكان المختصّ بالأجسام، وأمّا التكرير ففي لفظة الوضوح، فإن التجلي هو الوضوح، والتكرير زيادة لا يجوز ذكرها في الحدّ .

وقال القاضي أبو بكر والجمهور: «إنّ البيان هو الدليل».

وقال أبو عبد الله البصري: «إنَّ البيان هو العلم الحاصل عن الدليل».

وأمّا المبيَّن فإنّه نقيض المجمّل وهو الّذي يدلّ بظاهره على المعنى المقصود منه سواء سبقه إجمال وانضاف إليه بيانه، أو لم يسبقه، وهو يقع في المفرد والمركب والفعل.(١)

---

١ . نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٣٩١ و ٤٢٧ ؛ الذريعة إلى أُصول الشريعة: ٢٤٨ ؛ عدة الأُصول: ١ / ٤٠٣ ؛ المعتمد: ١ / ٢٩٤ ؛ المستصفى: ٢ / ٢٨ ؛ المحصول: ١ / ٤٦١.

قال: مسألة: الجمهور: إنَّ الفعل يكون بياناً.

لنا: أنّه ﷺ بيّن الصلاة والحجّ بالفعل؛ وقوله: «خذوا عنّي» و «صلّوا كما...» يدُلّ عليه.

وأيضاً: فإنَّ المشاهدة أدلُّ، وليس الْخَبَرُ كالمعاينة.

قالوا: يطول فيتأخر البيان.

قلنا: وقد يطول بالقول.

ولو سُلِّمَ، فما تأخّرَ، للشروع فيه، ولو سُلِّمَ، فلسلوك أقوىٰ البيانين، ولو سُلِّمَ فما تأخّرَ عن وقت الحاجة. *

....

* أقول: المشهور أَنَّ الفعل قد يكون بياناً للمجمل وإنْ كان قد نازع فيه قوم، والدليل عليه أنّه ﷺ بيّن الصلاة والحجّ بالفعل، ويدلّ عليه أن قوله: «صلّوا كما رأيتموني أصلّي» و «خذوا عنّي مناسككم» [1] يدل على أنّه ﷺ بيّن هذين التعليمين [2] بفعله.

لا يقال: إنّ البيان وقع بهذا القول، لأنّا نقول: إنّ هذا القول دالّ على أَنّ الفعل بيان لا على أنّه بيان [3] وذلك يؤكد ما ذكرناه. وأيضاً فلا شكّ أَنّ دلالة الفعل على الصفة أظهر من دلالة القول عليها.

---

١. عوالي اللآلي: ١ / ٢١٥، برقم ٧٣؛ سنن البيهقي: ٥ / ١٢٥.

٢. في نسختي «ب» و «ج» بدل «التعليمين»، «الفعلين».

٣. وفي نسخة «ج» بدل «بيان»، وردت كلمة «بيانه».

....

☜ قالوا: البيان بالفعل يقتضي الطول فيتأخر البيان عن وقت الحاجة، وهو لا يجوز.

قلنا: قد يكون القول أطول خصوصاً في أفعال الصلاة.

سلّمنا أنّ القول لا يقتضي التأخير لكن لا نسلم أنّ الفعل يقتضيه لحصول الشروع فيه.

سلّمنا أنّه يقتضي التأخير لكن التأخير لسلوك أقوى البيانين غير ممتنع.

سلّمنا التأخير لكن التأخير عن وقت الحاجة ممتنع، أمّا التأخير لا عن وقتها فلا نسلم امتناعه [وهو هاهنا كذلك].[1]

---

١. في نسختي «ب» و «ج» فحسب.

قال: مسألة: إذا ورد بعد المجمل قول وفِعل؛ فإن اتفقا، وعُرف المتقدّم فهو البيان، والثاني تأكيد .

فإن جُهل فأحدهما، وقيل: يتعيّن غيرُ الأرجح للتقديم، لأنَّ المرجوح لا يكون تأكيداً.

وأُجيب: بأنَّ المستقل لا يلزم فيه ذلك.

فإن لم يتفقا كما لو طاف بعد آية الحجّ طوافين، وَأَمَرَ بطوافٍ واحدٍ فالمختار: أنّ القول بيانٌ، وفِعله ندبٌ أو واجب، متقدّماً أو متأخراً، لأن الجمع أولى.

أبو الحسينِ، المتقدّم بيانٌ؛ ويلزم نَسخُ الفِعلِ متقدّماً، مع إمكان الجمع. *

....

* أقول: لما بيّن أَنَّ كلّ واحد من القول والفعل صالح لأنْ يكون بياناً فَرَّع على ذلك مسألة وهي: إنّهما إذا اجتمعا هل يكون البيان بالقول أو بالفعل ؟

وتقريره أنْ نقول: الفعل أمّا أن يكون موافقاً للقول أو مخالفاً له فإن كان موافقاً، فإن عرف المتقدّم منهما، فالمتقدّم بيان والمتأخّر تأكيدٌ له، إلّا أن يكون المتأخر مرجوحاً بالنسبة إلى المتقدّم فإنَّ فيه خلافاً لأنَّ المرجوح عند قوم لا يؤكد الراجح، والمصنّف جوّز ذلك لأنّ كلّ واحد منهما مستقل بالبيان فجاز التوكيد وإنْ كان المؤكّد مرجوحاً .

وأمّا إن جهل المتقدّم فإن أحدهما يكون بياناً والآخر تأكيداً على الجملة ☜

....

☜ وإنْ لم يعلمه على التفصيل، إلّا أنْ يكون أحدهما أرجح فإنَّ البيان يكون هو المرجوح على ما مضى، وقد مرّ قول المصنف فيه، وأَمّا إن اختلفا كما روي أنّه ﷺ قال: بعد آية الحج: «من قرن حجّاً إلى عمرة فليطف طوافاً واحداً ويسعى سعياً واحداً»[1] وروي عنه ﷺ: أنّه طاف طوافين وسعى سعيين؛[2] فقد اختلفوا فيه فمذهب المصنف أنَّ القول هو البيان ويحمل فعله على أَنّه ندب أو على أنّه واجب مختصٌ به سواء كان متقدّماً أو متأخراً، لأنَّ البيان لوكان هوالفعل لكان القول معطلاً إن ورد متأخّراً، أو يكون الفعل ناسخاً إنْ كان متقدّماً، ولو جعلنا البيان بالقول حصل الجمع بين مقتضى القول والفعل فيكون أولى.

وذهب أبوالحسين البصري إلىٰ أَنَّ البيان هو المتقدّم من القول والفعل كما في صورة الإتفاق، فإن كان المتقدّم هو الفعل كان الطواف الثاني واجباً، وإنْ كان هو القول لم يكن واجباً.

والزم المصنف أبا الحسين كون الفعل منسوخاً بالقول إذا كان الفعل متقدّماً والأصل عدم النسخ فإذن الجمع أولىٰ من النسخ وقد أمكن، فيجب المصير إليه.[3]

---

١. مسند أحمد: ٢ / ٦٧.

٢. سنن الدارقطني: ٢ / ٢٦٣، برقم ١٣٠؛ تفسير القرطبي: ٢ / ٣٩٢.

٣. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٤٣٢؛ المعتمد: ١ / ٣١١؛ الإحكام: ٣ / ٢٨.

قال: مسألة: المختار: أَنَّ البيان أقوىٰ.

والكرخي: يلزمُ المساواة.

أبو الحسين: بجواز الأدنىٰ.

لنا: لو كان مرجوحاً، أُلغي الأقوىٰ في العام إذا خُصِّص، والمطلق إذا قُيِّد، وفي التساوي: التحكم. *

....

* **أقول:** اختلفوا في أنَّ البيان هل يجب أن يكون مساوياً للمبيَّن أو يجوز أن يكون أضعف؟ فذهب الكرخي إلى وجوب المساواة، وذهب أبوالحسين البصري إلى أنّه يجوز أن يكون أدنى، وذهب المصنف إلى أنَّ البيان يكون أقوى من المبيَّن.[1]

وقد فصّل آخرون فقالوا: إنْ كان البيان للمجمل، كفىٰ في تعيين أحد محتمليه أدنى ما يفيد الترجيح. وإنْ كان البيان للعام أو للمطلق فلابدّ وأنْ يكونَ أقوى.

ودليل المصنّف إنّما ينهض بهذا القول لأنّه قال: لو كان البيان مرجوحاً لزم الغاء الأقوى في العام إذا خصّص والمطلق إذا قيّد وإلّا لغا الأقوى، والعمل بالأضعف باطل، فهذا إنّما يدل على المذهب المفصَّل.

وردَّ المصنّف على الكرخي بأَنَّ البيان لو كان مساويا للمبيّن، لكان تخصيص أحدهما بكونه بياناً والآخر بكونه مبيّناً تحكماً من غير دليل.

---

١. المعتمد: ١ / ٣١٣.

قال: مسألة: تأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع، إلّا عند مجوّز تكليف ما لا يُطاق، وإلىٰ وقت الحاجة يجوز.

والصيرفيُّ والحنابلة: ممتنع .

والكرخي: ممتنع في غير المجمل.

وأبو الحسين: مثلُهُ في الإجمالي لا التفصيلي، مثل: «هذا العموم مخصوص»، و «المطلق مقيّدٌ»، و «الحكم سينسخ».

والجبائي: ممتنع في غير النسخ.

لنا: ﴿فَأَنَّ للهِ خُمُسَهُ﴾ إلى ﴿... الْقُرْبى﴾، ثم بيّن ﷺ أنّ السلب للقاتل: إمَّا عموماً، وإمّا برأي الإمام، وأنّ ذوي القربىٰ بنو هاشم دون بني أُميّة وبني نوفل، وَلَم يُنقل اقترانٌ إجمالي مع أن الأصل عدمُهُ.

وأيضاً: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ ثم بيّن جبريلُ والرسولُ ﷺ، وكذلك الزكاة، وكذلك السرقة، ثُم بيّن علىٰ تدريج .

وأيضاً: فإنّ جبرائيل ﷺ قال: «إقرأ»، قال ﷺ: «وما أقرأ»، وكرّر ثلاثاً، ثم قال: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ ﴾ .

واعتُرض: بأنّه متروكُ الظاهر، لأن الفورَ يمتنع تأخيره، والتراخي يُفيد جوازه في الزمن الثاني، فيمتنع تأخيره.

وأُجيب: بأن الأمَر قبل البيان لا يجبُ به شيءٌ، وذلك كثير.*

....

* أقول: اتّفق الجمهور من العقلاء على أَنّه يمتنع تأخير البيان عن وقت الحاجة [(١)]، وجوّزه القائلون بجواز تكليف ما لا يطاق، وأَمّا تأخير البيان إلى وقت الحاجة فجوّزه الجمهور من الأشعرية وجماعة من أصحاب أبي حنيفة، وذهب أبو بكر الصيرفي وأبو اسحاق [(٢)] والحنابلة وبعض الحنفية إلى أنّه ممتنع .

وذهب الكرخي وجماعة من الفقهاء إلى أنّه يجوز تأخير بيان المجمل دون غيره، وأَمّا أبوالحسين البصري فإنّه فصّل هاهنا وقال: كل ما له ظاهر استعمل في غيره فإنّه لا يجوز تأخير بيانه الإجمالي ولم يوجب التفصيلي، وأَمّا ما ليس له ظاهر فإنّه يجوز تأخير البيانين فيه ؛ مثال الأول: العام إذا خصّص، والحكم إذا نسخ، والمطلق إذا قُيّد، فإنّ ظاهر العام أنّه غير مخصّص، وظاهر الحكم أَنّه غير منسوخ، وظاهر المطلق أَنّه غير مقيّد، فإذا أستُعمل في هذه وجب أن يُبيَّن اجمالاً وهو أنْ يقول: العام مخصوص، والحكم منسوخ، والمطلق مقيّد، ولا يجب بيان الباقي ولا مدة النسخ .

ومثال الثاني: المجمل فإنّه لا دلالة ظاهرة له فلا يجب بيانُه إلّا وقت الحاجّة، وأمّا الجُبّائيان والقاضي عبدالجبار فقد أوجبوا البيان إلّا في النسخ .

واحتجّ المصنف على جواز التأخير مطلقاً بوجوه :

---

١ . نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٤٤٠ ؛ الذريعة إلى أُصول الشريعة: ٢٧٠ ؛ المعتمد: ١ / ٣١٥.

٢ . أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد المروزي، فقيه انتهت إليه رئاسة الشافعية بالعراق بعد ابن سريج، مات سنة ٣٤٠ هـ لاحظ الاعلام للزركلي: ١ / ٢٨.

....

☜الأول: قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ للهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبى﴾[١] وهذا عام في كلّ ما يغنم، ثم إنّ النبي ﷺ بيّن أنّ السلب للقاتل إمّا بالعموم المستفاد من كون الغنيمة للقاتل وإمّا برأي الإمام، وأيضاً بيّن أن ذا القربىٰ بنو هاشم دون بني أُمية وبني نوفل فلمّا سُئل عن ذلك قال: «إنّا وبنو المطلب لم نفترق في جاهلية ولا إسلام ولم نزل هكذا» وشبك بين اصابعه، ولم يُنقل اقتران البيان الاجمالي .

وأيضاً فالأصل عدمه فهذا يبطل مذهب أبي الحسين .

الثاني: أنّ الله تعالى قال: ﴿أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[٢] وكذلك قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[٣] وهذه آيات مجملة وعامة ثم انّ النبي ﷺ وجبرئيل بيّنا ذلك للمكلفين بعد نزول الخطاب على التدريج .

الثالث: أن جبرئيل في ابتداء الوحي نزل إلى الرسول ﷺ وقال له: إقرأ، قال: وما أقرأ، قال: إقرأ، قال: وما أقرأ كرره ثلاثاً قال: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾[٤]،[٥] وهذا يدل على جواز تأخير البيان.

لا يقال: إنّ هذا متروك الظاهر لأنّ الأمر إنْ اقتضىٰ الوجوب على الفور امتنع تأخيره مع بيانه لأنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة أو الوجوب على التراخي يمتنع تأخير بيانه، لأنّه يفيد جواز الفعل في الزمن الثاني والأمر لا يخلو عن الفور والتراخي،[٦] لأنّا نقول: هذا بناءٌ على أَنّ الأمرَ قبل البيان يجب به شيء إمّا ☜

---

١. الانفال: ٤٢. ٢. البقرة: ١١٠ ٣. المائدة: ٣٨. ٤. العلق: ١.

٥. مسند أحمد: ٦ / ٢٣٣؛ صحيح البخاري: ١ / ٣؛ صحيح مسلم: ١ / ٩٧؛ سنن البيهقي: ٧ / ٥١.

٦. جاء في نسخة «ج» بعد كلمة التراخي:

قال: واستُدل بقوله: ﴿أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ وكانت معيّنة، بدليل تعيّنها بسؤالهم مؤخّراً، وبدليل أنّه لم يؤمَرُ بمُتجَدِّد، وبدليل المطابقة لِمَا ذُبح.

وأُجيب: بِمنع التعيين، فلم يتأخّر بيان، بدليل ﴿بَقَرَةً﴾ وهو ظاهرٌ، وبدليل قول ابن عباس: «لو ذبحوا بقرة ما لأجزأتهم»، وبدليل: ﴿وَ مَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾.

واستُدل بقوله: ﴿إِنَّكُمْ وَ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ﴾، فقال ابن الزِّبَعْرَىٰ: فقد عُبِدتَ الملائكة والمسيح، فنزل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ﴾.

وأُجيب بأَنَّ «ما» لِمْا لا يَعقِل، ونزول ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ﴾، زيادة بيان لِجهل المعترضِ مع كونه خَبَراً.

واستُدل بأنّه لو كان ممتنعاً، لكان لذاتهِ أو لغيرهِ بضرورةٍ أو نظرٍ، وهما منتفيان.

وعُورض لو كان جائزاً... إلى آخِره.*

....

☜على الفور أو على التراخي، ونحن نمنع ذلك بل إنّما يجب بعد البيان، وهذا كثير النظائر كقول السيد لعبده: إفعل .

* أقول: إنّ جماعة من الأُصوليين القائلين بجواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة كالغزّالي وغيره استدلوا على قولهم بوجوه استضعفها المصنّف :(١) ☜

[☜ فعلم أنّه لا يجوز حمله على الظاهر فلا يجوز التمسك به].

١. لاحظ: الذريعة إلى أُصول الشريعة: ٢٧١؛ المستصفىٰ: ٢ / ٤٠؛ المحصول: ١ / ٤٧٧.

....

☜الأول: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾[١] أمرهم بذبح بقرة معيّنة ولم تكن مبيّنة، ودليل الصغرى أنّهم لمّا سألوا عن المأمور به بيّنها الله تعالى وقال: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَ فَارِضٌ وَ لاَ بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ﴾[٢] ثم سألوه زيادة البيان فقال: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ﴾ ثمّ سألوا زيادة البيان فقال: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَ ذَلُولٌ تُثِيرُ الأَرْضَ﴾ فعود الضمير في كل آية إليها دليل على تعيينها ؛ وأيضاً لو لم تكن معيّنة لكان المأمور به في الآية الثانية غير المأمور به في الآية الأُولى، وذلك باطل اجماعاً، وأيضاً لَمَّا طابق الأمر ما ذبحوه دلّ على الإتحاد والتعيين، وأما الكبرىٰ فظاهرة لانها لو كانت مبيّنة لكان السؤال عبثاً.

واعترض المصنف وغيره [٣] على هذه الدلالة بمنع التعيين والدليل عليه انّه أمَرَ بذبح بقرة وهي لفظة نكرة غير دالّة على التعيين[٤].

وأيضاً قال ابن عباس: لو ذبحوا أيّة بقرة كانت لأجزتهم ولكنهم شدّدوا في السؤال فشدَّد الله عليهم. [٥] وذلك دليل على عدم التعيين لأنّ طلبَ زيادة البيان ليس بتشديد، وأيضاً لو كانوا مأمورين بذبح البقرة المعيّنة لما استحقوا التعنيف على طلب البيان لكن الله عَنَّفهم بقوله: ﴿فَذَبَحُوهَا وَ مَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾[٦] فيُعلم ☜

---

١. البقرة: ٦٧. ٢. البقرة: ٦٨.

٣. لاحظ: المحصول للرازي: ١ / ٤٨٣.

٤. وفي نسختي «ب» و «ج» اضافة لا بأس بها وهي:
[وإذا لم تكن دالّة على التعيّين لم يكن فيه تأخير البيان].

٥. الدر المنثور: ١ / ١٩٠؛ تفسير ابن كثير: ١ / ١٩٢.

٦. البقرة: ٧١.

. . . .

☜ من ذلك أَنّهم إِنّما أُمروا بذبح بقرة مطلقة .

ويمكن الجواب :

عن الأول: بأَنَّ البقرة وإِنْ كانت مطلقة في ظاهر اللفظ إلّا أَنّ المراد غير الظاهر وهذا لا يمنع ما ذكروه بل هو إحدىٰ مقدماتهم الّتي استدلوا بها على جواز تأخير البيان .

وعن الثاني: بأَنّه خبر واحد لا يعارض عموم الكتاب .

وعن الثالث: بأَنّه ليس فيه دلالة على التعنيف وإن كان دالّاً عليه إلّا أَنّه ليس فيه دلالة على انّهم استحقوا التعنيف لأَجل تفريطهم في أول القصة، بل يجوز أَنْ يكونوا قد استحقوا التعنيف لأجل أنّهم فرّطوا في الفعل بعد حصول البيان التام .

الثاني: لمّا نزل قوله: ﴿**إِنَّكُمْ وَ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ**﴾[1].

قال ابن الزِّبَعْرَىٰ: لأخصمنّ محمداً، ثم قال: قد عُبِدَتْ الملائكة والمسيحُ. فتوقف الرسول ﷺ في الجواب إلى أن نزل قوله: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنى**﴾[2] فخصصت الآية الأُولى .

واجاب المصنف: بأنّ الآية الأولىٰ ليست عامّة في الملائكة والمسيح وغيرهم لأنَّ «ما» موضوعة لما لا يَعقِل، والملائكة والمسيح غير داخلين ☜

---

١. الأنبياء: ٩٨.

٢. الأنبياء: ١٠١.

....

☜ تحتها، ونزول قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى﴾ ليس مخصِّصاً لذلك العموم بل هو زيادة بيان لجهل المعترض، مع أنّه خبر وليس [١] فيه دلالة على التخصيص.

الثالث: أنّ تأخير البيان إلى وقت الحاجة لو كان ممتنعاً لكان امتناعه إمّا أن يكون لذاته أو لغيره، وعلى كلا التقديرين فإمّا أَنْ يُعلم ذلك بالضرورة أو بالنظر، والقسمان باطلان، فلا امتناع .

والاعتراض بالمعارضة [٢] فإنّا نقول لو كان جائزاً فإما أن يُعرف بضرورة العقل أو بنظره، والقسمان باطلان فلا جواز ولا أولوية.

---

١. في نسخة «ج» فقط وردت الاضافة التالية: [أي قول ابن الزبعرىٰ من الإلحاد والمسألة علمية فلا يجوز إثباتها به]، وكلمة «وليس» في النسختين.

٢. في جميع النسخ وردت كلمة «المعارضة» من دون «الباء» والصحيح ما أثبتناه.

قال: المانع: بيان الظاهر: لو جاز لكان إلىٰ مدَّةٍ معيّنةٍ، وهو تحكُّمٌ، ولم يقل بهِ، أو إلى الأبدِ ؛ فيلزم المحذور.

وأُجيب إلى معيّنةٍ عند الله، وهو وقت التكليف .

قالوا: لو جاز لكان مُفْهِماً، لأنّه مخاطبٌ فيستلزمه، وظاهرُهُ جهالةٌ، والباطنُ متعذِّرٌ.

وأُجيب: بجريه في النسخ لظهوره في الدوام، وبأنّه يُفهم الظاهرُ مع تجويزه التخصيص عند الحاجة، فلا جهالة ولا إحالة.

قال عبدالجبّار: تأخيرُ بيان المجمل يُخلُّ بفعل العبادة في وقتها؛ للجهل بصفتها؛ بخلاف النسخ.

وأُجيب: بأن وقتها وَقْتُ بيانها.

قالوا: لو جاز تأخير بيان المُجمل، لجاز الخطاب بالمهمل، ثم يُبين مُرَادُه.

وأُجيب: بأنّه يُفيد أنّه مخاطب بأحد مدلولاته، فيُطيعُ ويَعصِي بالعَزْمِ بخلاف الآخَر.

وقال الجبّائي: تأخير بيان التخصيص يوجب الشكَّ في كل شخصٍ، بخلاف النسخ.

وأُجيب: بأنَّ ذلك علىٰ البدل، وفي النسخ يُوجب الشكَّ في

الجميع، فكان أجدرَ.*

. . . .

* **أقول**: احتجّ المانع من تأخير البيان في ما له ظاهرٌ؛ بأنّه لو جاز التأخير لكان إمّا إلى مدّة معيّنة أو إلى الأبد، والأول باطل لأنّه تحكّم، فإنّ تخصيص تلك المدة بذلك المعيّن تخصيص من غير مخصّص. والثاني باطل لأنّه يلزم تكليف ما لا يطاق .

والجواب: لِمَ لا يجوز التأخير إلى مدّة معيّنة معلومة لله تعالى، وهو وقت الحاجّة؟

واحتجّوا أيضاً بأنّه لو كان التأخير جائزاً لزم المحال، لأنّ المخاطب مفهم لما يخاطب به، وإلّا لكان الخطاب عبثاً. وإذا كان الفهم لابدّ منه فنقول: الظاهر غير مراد وهو المفهوم، فالحمل عليه جهالة، وغير الظاهر غير معلوم، فالحمل عليه متعذّر.

والجواب: المعارضة بالنسخ فإنّه يفهم منه الدوام ومع ذلك فلا يجب بيان أَنّ الحكم منسوخ، وأيضاً فإنّا نفهم الظاهر مع تجويز التخصيص عند الحاجّة، ولا يلزم الجهل فإنّ الجهل لازم من الجزم بأَنّ المراد هو الظاهر، والأوّل غير واردٍ على أبي الحسين .

واحتجّ عبد الجبار بأنّ تأخير البيان في المجمل يخلُّ بفعل العبادة في وقتها للجهل بصفتها حينئذ. وأمّا النسخ فإنّ صفة الفعل مبيّنة فجاز التأخير فيه دون الأوّل.

وأجاب المصنف: بأنّ هذا فيه مغالطة لأنّ وقت العبادة هو وقت بيانها لا وقت الأمر بها، فقوله: تأخير بيان المجمل يقتضي الإخلال بالفعل في وقته، غير صحيح .

واحتجّوا أيضاً على امتناع تأخير بيان المجمل بأنّه لو جاز تأخيره ☜

....

☜ لجاز الخطاب بالمهمل، لأنّ المجمل لا يفهم منه شيءٌ فيكون كالمهمل، والتالي باطل اتّفاقاً فالمقدّم مثله.

وأجاب بالفرق بين الخطاب بالمجمل والخطاب بالمهمل، بأَنَّ الخطاب بالمجمل يفهم المخاطب منه الأمر بأحد محتملاته فتطمئن نفسه على الطاعة أو المعصية ويحصل الثواب بذلك،(١) وهذا من أعظم فوائد التكليف، بخلاف المهمل الّذي لا يُفهم منه شيءٌ البتة .

واحتجّوا على المنع من جواز تأخير التخصيص، بأنّ تأخيره يوجب الشكّ في كلّ شخص شخص أنّه هل هو مأمور أم لا، بخلاف النسخ .

وأجاب: بأنّ الشكّ الحاصل من جواز تأخير التخصيص أقلّ من الشكّ الحاصل من جواز تأخير النسخ، لأنَّ الشكّ هناك إنّما هو شكٌّ في كلّ شخص على البدل، بخلاف الشكّ في النسخ، فإنّه يقتضي الشكّ في الكل، فكان جواز تأخير التخصيص أولىٰ.

---

١. وفي النسختين: [له الثواب أو العقاب بذلك].

قال: مسألة: المختار على المنع: جوازُ تأخيرهِ ﷺ تبليغَ الحكمِ إلىٰ وقت الحاجة للقطع بأنّه لا يلزم منه محالٌ، ولعلّ فيه مصلحةٌ .

قالوا: ﴿بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾.

وأُجيب بعدَ كونه للوجوب والفور: أنّه للقرآن. *

....

*** أقول:** هذه المسألة من تفاريع المسألة الأُولى فالقائلون بأنّه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا في جواز تأخير التبليغ من الرسول ﷺ [1]. والمصنف اختار تفريعاً على هذا القول بأنّه يجوز تأخير تبليغه ﷺ إلى وقت الحاجة، واستدلّ بإنّ التأخير لا يستلزم المحال فكان ممكناً أمّا الأوّل فلأنّ الاستحالة ليست ذاتية قطعاً ولا حاصلة بالغير، لأنّ الأصل عدمه، وأمّا الثاني فظاهر، وأيضاً فإنّه يجوز أن يكون في التأخير مصلحة لا يعلمها، وعلى هذا التقدير يجوز التأخير .

احتجّ المانع بقوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾**[2] أمره بتبليغ ما أنزل إليه، فلو أَخرّه لم يقع الإمتثال، وأجاب المصنّف بوجوه:

أحدها: المنع من كون الأمر للوجوب .

الثاني: المنع من كونه للفور .

الثالث: المراد بالمنزل هاهنا هو القرآن [3]، وذلك لا يستلزم تبليغ ☜

---

١ . لاحظ: نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٤٧٦؛ المعتمد: ١ / ٣١٥.

٢ . المائدة: ٦٧.

٣ . إلّا أن آل البيت عليهم السلام ـ وهم ادرىٰ بما في البيت ـ وابن عباس وجابر وآخرين ذهبوا إلى ☜

قال: مسألة: المختار على المنع: جواز تأخير إسماع المخصّص الموجود.

لنا: أنّه أقرب من تأخيره مع العدم.

وأيضاً: فإنّ فاطمة عليها السلام سمعت: ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ﴾ ولم تسمع: «نحن معاشر الأنبياء».

وسمعوا: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ ولم يسمع الأكثرُ: «سُنّوا بهم سُنّة أهل الكتاب»، إلّا بعد حين. *

....

☜ جميع الأحكام.

* **أقول:** هذا تفريع ثان على القول بالمنع من جواز التأخير [١]، وهو أنّه هل يجوز اسماع العامّ من دون اسماع المخصّص الموجود أم لا؟

أمّا القائلون بجواز التأخير في البيان فإنّهم يقولون بأولوية التأخير هاهنا. ☜

☜ خلاف ذلك لأنّهم قالوا: إنّ الله أوحىٰ إلى النبي صلى الله عليه وآله بأنْ يستخلف عليّاً فكان يخاف أن يشق ذلك على جماعة من الصحابة فنزلت الآية، عندها أخذ بيد علي فقال: ألست أولى بكم من انفسكم؟ قالوا: بلى، قال: من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه، اللهم والِ من والاه وانصر من نصره واخذل من خذله...

وقد صوّر حسان بن ثابت الموقف فقال فيما قال:

وبلّغهم ما أنزل الله ربّهم	إليك ولا تخش هناك الأعاديا!
فقال له: قم يا علي فإنّني	رضيتك من بعدي إماماً وهادياً
فمن كنت مولاه فهذا وليّه	فكونوا له انصار صدق مواليا

١. لاحظ: نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٤٧٩؛ المعتمد: ١ / ٣٣١.

....

☜ وأمّا المانعون فقد اختلفوا؛ والمصنّف اختار تفريعاً على القول بالمنع أنّه يجوز تأخيره واستدل بأَنّ تأخير الإِسْماعِ أقرب من تأخير البيان به، وقد بيّن جواز تأخيره.

وأيضاً فإنّ فاطمة عليها السلام سمعت ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾[1] ولم تسمع الخبر الّذي نقله الجمهور[2] وهو قوله: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث». وسمع الصحابة قوله تعالى: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾[3] ولم يسمع أكثرهم قوله صلى الله عليه وآله وسلم عن المجوس: «سُنّوا بهم سُنّة أهل الكتاب»[4] إلّا بعد زمان طويل.

---

١. النساء: ١١.

٢. وفي نسختي «ب» و «ج»:
[أبو بكر].
وقد نقلنا في هامش (ص ٣٢) من هذا الجزء أنَّ ابن حجر في الصواعق قد صرح بأن أبا بكر قد انفرد بنقل هذه الرواية وقد عارض أصل الحديث وعمومه جمع كثير من الناس منهم الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام، وسيدة النساء فاطمة، وسيدي شباب أهل الجنة الحسن والحسين، ومولى رسول الله رباح، وأم أيمن وصيفة فاطمة، واسماء بنت عميس زوجة أبي بكر نفسه آنذاك وزوجة الشهيد جعفر الطيار سابقاً.
إذن الاستشهاد بهذا المورد في غير محلّه.

٣. التوبة: ٥.

٤. عوالي اللآلي: ٢ / ٩٩؛ سنن البيهقي: ٧ / ١٧٣؛ فتح الباري: ٦ / ١٨٦؛ تفسير القرطبي: ٨ / ١١٠.

قال: مسألة: المختار على التجويز: جوازُ بعضٍ دون بعضٍ.

لنا: أن ﴿الْمُشْرِكِينَ﴾ بُيّن فيه الذمي، ثم العبد، ثم المرأة، بتدريج، وآية الميراث بيّن ﷺ القاتل والكافر، بتدريجٍ .

قالوا: يُوهِمُ الوجوبَ في الباقي؛ وهو تجهيلٌ .

قلنا: إذا جاز إيهامُ الجميعِ، فبعضُه أولىٰ.*

....

* **أقول**: هذا تفريع على القول بجواز تأخير البيان، وهو أنّه هل يجوز إسماع بعض المُخصِّص وتأخير البعض الآخر؟ ومنع منه قوم، واستدل المصنّف بأنّ [قوله تعالى في] آية ﴿الْمُشْرِكِينَ﴾ (١) بيّن النبي ﷺ فيه الذمي ثم العبد ثم المرأة على التدريج؛ وآية الميراث بيّن ﷺ القاتل والكافر بتدريج .

قالوا: تأخير البعض يوهم الوجوب في الباقي فيكون خطأً لأنّه جهالة .

والجواب: أنّ هذا التفريع إنّما هو على القول بجواز تأخير البيان، فإذا جاز تأخير إسماع كل المخصّصات، فجواز إسماع البعض وتأخير الباقي أولى. (٢)

---

١. التوبة: ٥.

٢. وردت العبارة في نسخة «أ» وهي النسخة المعتمدة كما يلي:

[... فإذا جاز تأخير اسماع كل المخصّصات فليس يجوز تأخير اسماع البعض وتأخير الباقي أولىٰ].

وفي نسخة «ج» بدل «فليس» جاءت كلمة «فلأن»، ومهما يكن فالصحيح ما أثبتناه وهو: «فإذا»!

قال: مسألة: يُمنع العمل بالعموم قبل البحث عن المُخصص إجماعاً.

والأكثرُ: يكفي بحيث يغلبُ انتفاؤه.

القاضي: لابُدَّ من القطع بانتفائه، وكذلك كُلُّ دليلٍ مع معارضه.

لنا: لو اشتُرط لبَطَل العملُ بالأكثر.

قالوا: ما كَثُرَ البحثُ فيهِ تُفِيدُ العادَةُ القطعَ، وإلّا فبحث المجتهد يُفيدُهُ، لأنَّهُ لَوْ أُريدَ لاطّلع عليه.

ومُنِعا، وأُسند بأنَّهُ يَجِدُ مَا يَرْجِعُ بِهِ.*

....

* أقول: نُقل هاهنا الاجماع على أنّه لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصّص(١)، وقد رأيت بعض الأُصوليين نقل عن أبي بكر الصيرفي جواز العمل به ابتداءً ما لم تظهر دلالة مخصّصة.

والجمهور: أَنّه يكفي في العمل بالعام البحث الموجب للظنّ بانتفاءِ المخصّص.

وقال القاضي أبو بكر (٢): إِنّه لابدّ من القطع بانتفاء المخصّص، وكذلك كلّ دليل مع معارضه.

واستدلّ المصنّف على إبطال قول القاضي بأَنّه لو اشتُرط القطع بطل ☜

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٤٨٥.

٢. التقريب والارشاد: ٣ / ٤٢٥.

....

☜ العمل باكثر العمومات لعدم القطع بانتفاء المخصصات لها، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

قال القاضي: القطع هاهنا ممكن لأَنَّ ما كَثُرَ البحث فيه بين العلماء زماناً طويلاً مع عدم اطلاعهم على المخصّص، يفيد القطع بانتفائه عادة، وإلّا فبحث المجتهد فيه مع عدمه يفيد القطع بعدمه، لأَنَّه لو أُريد المخصّص لنصب الله عليه دليلاً، ولو نصب عليه دليلاً لاطّلع عليه المجتهد، فلمّا لم يُظفر بالمخصّص دلّ على انتفائه.

والوجهان ممنوعان، وسند المنع أَنَّ المجتهد بعد مدة قد يُفتي بحكمٍ ما ثم يجد ما يرجع به عن ذلك الحكم، فلو كان البحث يوجب الانتفاء لما رجع لدليل ظهر له.

قال: المجمل: المجموع، وفي الاصطلاح مالم تتضح دلالته.

وقيل: اللفظ الّذي لا يُفهمُ مِنهُ عند الاطلاق شيء، ولا يطّرد، بالمهمل والمستحيل، ولا ينعكس، لجواز فهم أحد المحامل، والفعل المجمل، كالقيام من الركعة، لإحتمالِ الجواز والسهو.

أبو الحسين: ما لا يمكن معرفةُ المراد منه، ويَرِدُ، المشترك المبيّن، والمجاز المراد، بُيّن أو لم يُبيّن .

وقد يكون في مفردٍ بالأصالة، وبالإعلال، كـ«المختار»، وفي مركب، مثل ﴿أَوْ يَعْفُوَا﴾[1]، وفي مرجع الضمير، وفي مرجع الصفة، كطبيب ماهر، وفي تعدّد المجاز بعد مَنْعَ الحقيقة.*

....

[المجمل والمبيّن [2]]

* **أقول:** المجمل [3] يطلق في اللغة على المجموع، وأمّا في الاصطلاح فقد اختلفوا في تعريفه فالذي ارتضاه المصنّف: أنّه الّذي لم تتضح دلالته ويدخل فيه اللفظ والفعل معاً.

وقال قوم: إنّ المجمل هو اللفظ الّذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء.

---

١. البقرة: ٢٣٧.

٢. لم يرد هذا البحث متناً وشرحاً في النسخة «أ».

٣. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٣٩١؛ الذريعة إلى أُصول الشريعة: ٢٤٥؛ المحصول: ١ / ٤٦٢؛ المعتمد: ١ / ٢٩٤؛ المستصفى: ٢ / ٢٨.

....

☜ وهذا الحدّ ينتقض طرداً وعكساً، أمّا الطّرد فلأنّ المهمل يصدق عليه أنّه لا يفهم منه عند الإطلاق شيءٌ وليس بمجمل، وكذلك المستحيل فإنّه ليس بشيء، فاللفظ الدال عليه لا يفهم منه شيء مع أنّه ليس بمجمل.

وأمّا العكس فإنَّ المجمل قد يفهم منه أحدُ محامله فقد صدق المحدود دون الحدّ، وكذلك الفعل المجمل كما إذا نُقل أنَّه ﷺ قام من الركعة الثانية، فإنَّ هـذا الفعل مجمل لأنَّه يحتمل أنْ يكون القيام عن سهو[1] وعن جواز القيام وليس بلفظ فلا يصدق عليه الحد.

وقد حدّه أبو الحسين البصري بأنَّه الّذي لا يمكن معرفة المراد منه، أي من نفسه .

واحترز بذلك عن المجمل المبين فإنَّه يمكن معرفة المراد منه بالبيان لا من نفسه .

ويرد عليه [طرداً] المشترك المبيّن فإنّه لا يمكن معرفة المراد من نفسه بل بواسطة البيان مع أَنّه ليس بمجمل لكونه مبيّناً، وفيه نظر .

ويرد عليه [كذلك طرداً] المجاز المراد ـ سواء بُيّنَ أو لم يُبيّن ـ فإنّه لا يمكن معرفة المراد منه مع أَنّه ليس بمجمل لكونه مبيّناً .

وقيّد المشترك بالمبيّن لأَنّه بدون البيان مجمل، بخلاف المجاز فإنّه ليس بمجمل سواء بُيّن أو لم يبيّن. ☜

١. لا يعتري الرسول ﷺ نسيان ـ على الصحيح ـ وما ورد من اخبار بهذا الشأن فهو مطروح لا مسوغ للاعتماد عليه .

قال: مسألة: لا إجمال في نحو: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[١]، ﴿وَأُمَّهَاتُكُمْ﴾[٢]. خلافاً للكرخي والبصري.

لنا: القطع بالاستقراء أَنَّ العُرف، الفعل المقصودُ منه.

قالوا: ما وجب للضرورة يُقيّد بِقَدْرِها، فلا يُضمرُ الجميع، والبعض غَيْرُ مُتَّضِحٍ.

أُجيب: مُتَّضِحٌ بما تقدّم.*

....

☜ وأعلم أنّ الإجمال قد يكون في مفرد إمّا بالأصالة كالعين المشتركة بين معانيها وأمّا بالإعلال كالمختار الصالح للفاعل والمفعول، وإنّما صلح لهما بواسطة الإعلال، وقد يكون في مركب مثل قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾[٣] وقد يكون في مرجع الضمير كقولنا: «كل ما يعلمه الحكيم فهو كما يعلمه»، فإنّه تارة يرجع إلى العلم وتارة إلى العالم، وقد يكون في مرجع الصفة كقوله: «زيد طبيب ماهر» فإنّ ماهراً قد يرجع إلى الطبيب وقد يرجع إلى زيد ويتفاوت المعنى باعتبارهما، وقد يكون الاجمال في المجاز المتعدد بعد المنع من الحمل على الحقيقة.

* أقول: ذهب المحققون إلى أنّه لا إجمال في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ ☜

---

١. المائدة: ٣.

٢. النساء: ٢٣.

٣. البقرة: ٢٣٧. والإجمال في الآية هو أنّ الّذي بيده عقدة النكاح قد يكون الولي وقد يكون الزوج.

....

☜ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾، وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ﴾، وبالجملة لا إجمال في إضافة التحريم إلى الأَعيان. وذهب أبو الحسن الكرخي وأبو عبد الله البصري إلى أنّه مجمل .

حجة الجمهور أنّ القطع حاصل، فيكون التحريم إذا اضيف إلى الأَعيانِ كان العرف قاضياً فيه بتحريم المعنى المقصود منه، مثلاً الفعل المقصود من الميتة هو الأَكل فالتحريم المضاف إليها يكون بالحقيقة مضافاً إلى [تناولها، والفعل المقصود من الأمهات والأخوات هو النكاح فالتحريم للمضاف إليهن يكون مضافاً إلى][1] نكاحهّن، وحينئذٍ لا إجمال.

إحتج المخالف بأَنّ الإضمار هاهنا لابدّ منه لاستحالة إضافة التحريم إلى الأَعيان، وإذا كان الإضمار لابدّ منه، قُيِّد الإضمار بقدر الضرورة إليه ولا يتعدّى محل الحاجة، وبالبعض كفاية فلا يجوز إضمار الجميع، فتعيّن إضمار البعض، والبعض غير متضّح، فتحقق الإجمال .

والجواب: لا نسلّم عدم إيضاح البعض بل هو متضّح لما تقدّم من قضاءِ العادة.[2]

---

١ . هذه الاضافة وردت في نسخة «ج» فحسب، ولكنها جزء مقوّم للنص يبدو أنّه سقط من النسخ الأُخرى .

٢ . يعني قضاء الإرادةِ العرفية لأهل اللغة بالمقصود.

قال: مسألة: لا إجمال في نحو: ﴿وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾.

لنا: إِنْ لم يثبت في مثله عرفٌ في بعض كمَالِكَ، والقاضي، وابن جنّي: فلا اجمال .

وإن ثبت ؛ كالشافعي، وعبد الجبّار، وأبي الحُسين: فلا إِجمالَ.

قالوا: العرف في نحوِ: «مسحتُ بالمنديل»، البعض.

قلنا: لأَنَّهُ آلَةٌ، بخلاف: مسحتُ بوجهي.

فأمّا «الباءُ» لِلتَّبعيض، فَأضعفُ.*

....

* أقول: ذهب المحققون [1] إلى أَنَّ قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [2] ليس بمجمل، وذهب شذوذ إلى إجماله .

واعلم أَنَّ النّاس اختلفوا هاهنا، فذهب قوم إلى أنّ إدخال «الباء» على الفعل المتعدي بنفسه لا يقتضي التبعيض عرفاً، وهو مذهب مالك والقاضي وابن جنّي.

وذهب آخرون إلىٰ أَنّه يقتضيه وهو مذهب الشافعي وعبدالجبّار وأبي الحسين البصري والشيعة.[3]

واعْلم أَنَّ على كل واحد من هذين القولين لا إجمال، أَمّا إذا ثبت أَنَّ العرف يقتضي التبعيض فلا إجمال حينئذٍ، لأَنَّ دلالة العرف ظاهرة .

١ـ نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٤٠٧.

٢ـ المائدة: ٦.

٣ـ عوالي اللآلي: ١ / ٢٣٢ ؛ الإحكام للآمدي: ١ / ١٥٤ .

....

☜ وأمّا إذا لم يثبت فلا إجمال أيضاً، لأنَّ الأصل وجوب مسح جميع الرأس، ولا مُعارض له .

احتج المخالف: بأنَّ العرف يقتضي الفرق بين قولنا: «مسحت بالمنديل» وبين قولنا: «مسحتُ المنديل»، فإنّ الأوّل يقتضي التبعيض دون الثاني.

والجواب: أنَّ المنديل آلة فيظهر فيه الفرق بخلاف: مسحت بوجهي، فإنّا لا نسلّم أنّه يقتضي التبعيض.

واعلم أنَّ الشافعي نُقل عنه أنَّ «الباء» هاهنا للتبعيض، واستضعف المصنّف ذلك من حيث إنّه لم ينقل عن العرب.[1]

---

١ . قال الشارح ﷺ في نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٤٠٨: إفادة «الباء» للتبعيض اختيار الإمامية.

قال: مسألة: لا إجمال في نحو: «رُفع عن أُمتي الخطأ والنسيان»، خلافاً لأبي الحسين، والبصري.

لنا: العُرفُ في مثله قبل الشرع ، المُؤَاخَذَةُ والعقابُ، ولم يَسقُط الضّمانُ: إمّا لأنّه ليس بعقاب، أو تخصيصاً لِعمُوم الخبر، فلا إجمال.

قالوا: أُجيب بما تقدَّم في الميتة. *

....

* **أقول**: اختلفوا في مثل قوله ﷺ: «رفع عن أُمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا» فقال قوم: إنّه مجمل وهو مذهب أبي الحسين وأبي عبدالله البصريّ، وقال آخرون: إنّه ليس بمجمل وهو الحق. والدليل عليه أنَّ مثل هذا ظاهر في رفع المؤاخذة والعقاب باستقراء العرف قبل الشرع، فلا إجمال حينئذٍ .

لا يقال: إنَّ الخاطي والناسي يلحقهما الضمان، وهو من انواع العقاب والمؤاخذة.

لأنا نقول: لا نسلم أنّه عقاب. سَلَّمْنا لكن وجوب الضمان يكون مخصّصاً لعموم رفع العقاب والمؤاخذة.

احتج المخالف بأَنَّ إخْباره ﷺ برفع الخطأ والنسيان عن الأُمّة لا يراد منه الحقيقة لوجودهما قطعاً فلابدّ من إضمار، وليس بعض الأنواع أولى من الباقي، ولا يجوز إضمار الجميع، لأَنَّ ما وجب للضرورة بقيد، مقيّد بقدرها فتحقق الاجمال حينئذٍ .

فالجواب: لا نسلم عدم الأَولوية، وبيانه ما تقدّم في مسألة المَيتِةِ من العرف.

قال: مسألة: لا إجمال في نحو: «لا صلاة إلّا بطهور» خلافاً للقاضي.

لنا: إنْ ثبت عُرفٌ شرعيٌ في الصحيح فلا إجمال، وإلّا فالعُرفُ في مثله نفي الفائدةِ مثلُ: لا علم إلّا ما نفع، فلا إجمال ولو قُدِّرَ انتفاؤُهما فالأَولى نفي الصحة، لأنّه يصير كالعدم، فكان أقرب إلى الحقيقة المتعذِّرةِ.

فإن قيل: إثبات اللغة بالترجيح.

قلنا: إثبات المجاز بالعرفِ في مثله .

قالوا: العرف شرعاً مختلفٌ في الكمال والصحة.

قلنا: مختلفٌ، للاختلاف، ولو سُلِّم فلا استواء، لترجُّحه بما ذكرناه.*

....

* **أقول**: اختلفوا في مثل قوله ﷺ: **«لا صلاة إلّا بطهور»** فقال القاضي أبو بكر: إنَّه مجمل، وقال الجمهور: إنّه ليس بمجمل، وهو الحق.

والدلّيل عليه أنَّه نقول: العرف الشرعي قاضٍ في مثل نفي هذه الحقائق الشرعيّة بنفي صحتها. سلّمنا أنَّه لا عرف شرعي فيه، لكن العرف المشهور بين النّاس في مثل نفي هذه الاشياء إنّما هو نفي فائدتها كقولهم: **«لا علم إلّا ما نفع»** .

سلمنا إنتفاءِ العُرفَيْن لكنّا نقول: لابدّ هاهنا من المجاز لتحقق مسمّى الصلاة وأولى المجازات هاهنا صرف النفي إلى الصحة وبيان الأولوية، إنّ حقيقة اللفظ ☜

....

هي نفي الصلاة وعدمها، وأقرب مجاز إليها هو نفي الصحة لأنّه مساو للعدم، وعلى كل تقدير لا إجمال .

فإِنْ قيل: هذا إِثبات اللغة بالترجيح، وهو باطل لأنَّ اللغة وضعية منقولة.

قلنا: لا نسلّم أَنّه إِثبات اللغة بل هو إِثباتُ أوْلوية بعض المجازات بالعرف في مثله .

قالوا: العرف الشرعي مختلف في الكمال والصحة أي متردِّدٌ بينهما على سواء، فإِنّ العرف الشرعي في مثل هذه الاشياء يَحتَمل نفي الصحة ونفي الكمال.

والجواب: لا نسلّم تردّد اللفظ بين نفي الكمال ونفي الصحة لعرف شرعي، لأَنّ عرف الشرع في مثل هذا النفي نفي الحقيقة الشرعيّة، بل التردّد فيه إنّما هو لاختلاف الفقهاء في تقديره.

سلّمنا التردّد لكن لا نسلم الاستواء بين نفي الكمال ونفي الصحة، بل الترجيح لنفي الصحة لقربه من المعدوم على ما بيّناه.

قال: مسألة: لا إجمال في نحو: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[١].

لنا: إنَّ اليد إلى المنكب حقيقةٌ، لصحة: «بعض اليد» لما دُونَهُ، والقطع إبانةُ المتّصل، فلا اجمال.

واستدُلَّ: لو كان مشتركا في الكُوع والمرفق والمنكب، لزم الإجمال.

وأُجيب: بأنَّه لو لم يكن، يلزم المجاز.

واستدُلّ: يُحتمل الأَشتراك والتواطُؤ وحقيقة أحدهما، ووُقوعُ واحدٍ من اثنين أَقرب من واحد مُعيَّن.

وأُجيب: بأنَّه إِثبات اللغة بالترجيح، وبإِنّهُ لا يكون مُجملٌ أبداً.

قالوا: تُطلق اليدُ على الثلاثِ، والقطعُ على الإبانةِ وعلى الجرح فثبت الإجمال.

قلنا: لا إجمال مع الظهور. *

....

* أقول: ذهب بعض الأُصوليين [٢] إلى أَنَّ آية السرقة مجملة في اليد والقطع. والمحققون على خلافه، والدليل عليه أَنَّ اليد حقيقة في العضو المخصوص من الأَنامل إلى المنكب، ولهذا صحّ اطلاق بعض اليد على ما دون المنكب. ولو ☜

---

١. المائدة: ٣٧.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٤١٦؛ المحصول: ١ / ٤٧١.

....

☜كانت اليد تطلق على البعض حقيقة لما صحّ اطلاق بعض اليد عليه، وأمّا القطع فإنّه حقيقة في إبانة المتصل، وعلى هذا التقدير لا إجمال فيهما.

واستدّل بعضهم على نفي الإجمال هنا بأنّ اليد لو كانت موضوعة للعضو من الأنامل إلى المنكب وإلى الكوع وإلى المرفق على سبيل الحقيقة، لزم الاشتراك والأصل عدمه فلا إجمال.

والجواب: المعارضة بأَنْ نقول: لو لم يكن موضوعاً للثلاث على سبيل الاشتراك لزم المجاز، وهو خلاف الأصل.

قال هؤلاء: يحتمل أن يكون لفظ اليد موضوعاً للثلاث على سبيل الاشتراك، وأنْ يكون موضوعاً للقدر المشترك بينها، وأنْ يكون حقيقة في أحدها مجازاً في الآخر ؛ وهذه احتمالات ثلاثة .

ولا شكّ في أنّ وقوع احتمال واحد معيّن أبعد من وقوع احتمالين، لكن الإجمال إنّما يلزم على تقدير أن يكون اللفظ مشتركاً.

والجواب: أنّ هذا اثبات اللغة ـ أعني كون اليد متواطياً أو حقيقة في واحد ومجازاً في آخر ـ بالترجيح، وهو باطل [1] بالاتفاق ؛ وأيضاً فهذا الّذي ذكرتموه لو كان صحيحاً لزم إبطال كل مجمل لإنسحاب ما ذكرتموه فيه.

احتجّ المخالف: بأنّ اليد تطلق على الثلاث، والأصل الحقيقة فيلزم ☜

---

١ . في نسخة «ج» ـ بين كلمتي «بالترجيح» و «هو باطل» ـ وردت العبارة التالية:
[... أعني يكون وقوع أحد احتمالين أغلب على الظن من وقوع واحد منهما بعينه...].
ويبدو أنها دخيلة على النص، ولا تتماشىٰ مع ما عهدناه من أسلوب الشارح المفضال.

قال: مسألة: المختار أَنّ اللفظ لِمعنى تارة، ولِمعنيين أُخرى ـ من غير ظهور ـ: مجملٌ.

لنا: أَنّه معناه.

قالوا: يظهر في المعَنيين، لتكثير الفائدةِ.

قلنا: إثبات اللغة بالترجيح، ولو سُلِّم، عُورِضَ بأَنَّ الحقائق لمعنى واحد أكثر، فكان أظهر.

قالوا: يحتمل الثلاثة، كالسارق. *

....

☜ الاشتراك، وأيضاً القطع يطلق على الإبانة وعلى الجرح فيكون الإجمال ثابتاً في اليد والقطع.

والجواب: لا نسلّم يساوي الاطلاق [1]، وبيانه ما تقدّم.

* **أقول**: اختلفوا في أنَّ اللفظ الوارد من الشرع إذا أَمكن حمله على ما يفيد معنى واحداً تارة، وعلى ما يمكن حمله على معنيين، أُخرى ـ من غير ظهور أحد المحملين ـ هل يكون مجملاً أم لا؟

ذهب الأكثرون إلى أَنّه ليس بمجمل، وذهب الغزّالي وغيره إلى أَنّه مجمل، وهو اختيار المصنّف.

واحتجَّ عليه بأنَّ اللفظ هاهنا يمكن حمله على معنى واحد وعلى ☜

١. أي لا نسلم أن الإجمال يساوي الاطلاق وإنّما يساوي عدم الظهور، وقد تقدّم أن اليد ظاهرة في العضو من الأنامل إلى المنكب والقطع في إبانة المتصل.

....

☜ معنيين، وليس هناك ظهور لأحد المحملين على الآخر فيكون مجملاً، إذ معنى المجمل هو هذا.

حجّة المخالف وجهان :

الأوّل: أنّ حمله على المعنيين أولى من حمله على المعنى الواحد، ضرورة كونه أكثر فائدةً، وحمل كلام الشارع على ما هوأكثر فائدة أولى، ومع الظهور لا إجمال .

والجواب: أنّ هذا اثبات اللغة بالترجيح، لأَنّه استدلال على ظهوره في المعنيين لكونه أكثر فائدة.

سَلَّمنا، لكن يعارضه بأَنَّ الحقائق أي الألفاظ الموضوعة على معانيها بالحقيقة إنّما وضعت لمعنى واحد في الأغلب، والحمل على الأغلب أولى، فكان ظاهراً في المعنى الواحد.

الثاني: أنّه يحتمل أنْ يكون اللفظ موضوعاً للمعنى الواحد وللمعنيين على سبيل الاشتراك، ويحتمل التواطؤ، ويحتمل أَنْ يكون حقيقة في أحدهما، مجازاً في الآخر. والاشتراك لازم على تقدير وقوع واحد من هذه الثلاث، ولا شكّ في أَنَّ وقوع واحد من اثنين أقرب، كما مرّ في السارق ؛ والجواب ما تقدّم.

قال: مسألة: مالَهُ محمل لغوي ومحملٌ في حكم شرعي مِثلُ: «الطواف بالبيت صلاة»، ليس بمجمل.

لنا: عُرف الشارع تعريفُ الاحكام، ولم يُبعث لتعريف اللغة.

قالوا: يصلح لهما، ولم يتَّضح.

قلنا: يتضح بما ذكرناه.*

* **أقول:** اختلفوا [1] في اللفظ الوارد من الشرع إذا امكن حمله على معنى لغوي وحمله على حكم شرعي متجدد، هل يكون مجملاً أم لا؟

ذهب جماعة من الأُصوليين إلى أنّه مجمل، وهو اختيار الغزّالي وبعض الإمامية.

وذهب آخرون إلى أنّه ليس بمجمل بل هو ظاهر في الحكم الشرعي وهو اختيار المصنّف، مثاله قوله ﷺ: «الطواف بالبيت صلاة» [2] فإنّه يحتمل أنْ يكون المراد منه أَنَّه كالصلاة في افتقارهِ إلى الطهارة، ويحتمل أَنْ يكون المراد: إنّ الطّواف صلاة لغويّة، لاشتمالهِ على الدعاء .

واحتجّ عليه: بأنَّ المعهود من الشرع إنّما هو تعريف الاحكام، ولم يبعث لتعريف اللغة، فكان اللفظ الصادر عنه ظاهراً في الحكم الشرعي المتجدّد.

احتجّ المخالف: بأنّ هذا اللفظ صالح للمعنى اللغوي والشرعي، لأَنَّ

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٤٢١؛ المستصفى: ٢ / ٣٣.

٢. عوالي اللآلي: ١ / ٢١٤؛ سنن البيهقي: ٥ / ٨٥؛ سنن الدارمي: ٢ / ٤٤؛ كنز العمال: ٥ / ٤٩، برقم ١٢٠٠٢.

قال: مسألة: لا إجمال فيما له مسمّى لغوي ومسمّى شرعي .

وثالثها، للغزالي في الاثبات، الشرعي، وفي النهي، مجمل.

ورابعها: في النّهي: فاللغويّ فالإثبات مثل: «إنّي صائمٌ» .

لنا: أنّ عُرفه يقضي بظهوره فيه .

الإجمال يصلح لهما.

الغزالي في النهي: تعذّر الشرعيّ للزوم صحَّتهِ.

وأُجيب: ليس معنى الشرعي: الصحيح، وإلّا لزم في «دعي الصلاة» الإجمال.

الرابع: في النهي، تعذَّر الشرعي، للزوم صحتهِ، كبيع الحر والخمر. وأُجيب بما تقدّم وبأنَّ: «دعي الصلاة» للُّغوي وهو باطل. *

....

☜المعهود من الشارع استعمال الالفاظ في معانيها اللغوية في الأَغلب، وهذا مع ما ذكرناه دالّ على الإجمال وكونه غير متضّح في أحد المعنيين.

والجواب: لا نسلّم عدم الايضاح بل الحكم الشرعي أوضح، لما ذكرناه أوّلاً.

* **أقول:** اختلف القائلون بالاسماء الشرعية في أَنّه إذا ورد لفظ له مسمّى لغوي ومسمّى شرعي هل يكون مجملاً أم لا؟ ذهب القاضي أبو بكر تفريعاً على القول بها إلى أَنها مجملة، وذهب بعض الحنفيّة والشافعية إلى أنّه غير مجمل، وهو اختيار المصنّف. وقال الغزّالي[1]: إنْ ورد في الاثبات حمل على ☞

---

١ . المستصفىٰ: ٢ / ٣٥.

....

☜ الشرعي كقولهِ ﷺ لعائشة لما سألها: هل عندك شيء؟ فقالت لا، قال: «إنّي لصائم إذن»(١) فإنّه يحتمل الصوم الشرعي ومطلق الامساك إلّا أنّ الأوّلَ أظهر، وإنْ ورد في النفي كنهيه عن صوم يوم النحر فهو مجمل، وذهب آخرون إلى أنّه في الاثبات ظاهر في المسمّى الشرعي وفي النفي ظاهر في اللغوي.

احتج المصنّف: بإنّ عرف الشارع يقضي بظهور اللفظ في المسمّى الشرعي لما مرّ، فلا إجمال حينئذٍ.

احتج القائلون بالإجمال: بأنّه صالح للغوي والشرعي على ما مرّ.

والجواب قد تقدّم.(٢)

احتجَّ الغزّالي بأنّ اللفظ في النهي يتعذّر حمله على المعنى الشرعي، وإلّا لزم صحة الفعل وهو الصوم مثلاً، ضرورة استلزام النهي الصحة إذ الممتنع يستحيل النهي عنه .

والجواب: ليس معنى الصوم الشرعي الصوم الصحيح بل الإمساك مع الهيئات المخصوصة، ولو كان الصوم الشرعي هو الصحيح لكان النهي في قوله ﷺ: «دعي الصلاة أيّام اقرائك»(٣) مجملاً لما قلتم، وليس كذلك للقطع بأنّ المراد النهي عن الهيئة المخصوصة. ☜

---

١. سنن البيهقي: ٤ / ٢٠٣ و ٢٧٥.

٢. وهو أن نهي الشارع لا يستلزم الصحة.

٣. وسائل الشيعة: ج ٢ ، الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ٤، والباب ٧ من أبواب الحيض، الحديث ٢؛ عوالي اللآلي: ٢ / ٢٠٧؛ ومسند أحمد: ٦ / ٤٢.

....

☜ واحتج أصحاب المذهب الرابع: بإنّ لفظ البيع في نهيه ﷺ عن بيع الحر والخمر [١] لو كان ظاهراً في البيع الشرعي لزم أنْ يكون متصوراً، لاستحالة النهي عما لا يتصور، والتالي باطل إجماعاً ؛ وإذا تعذر ظهوره في المعنى الشرعي ـ والاجمال متعذّر لما علم ـ ثبت ظهوره في اللغوي.

والجواب: منع استلزام النهي، الصحة على ما مضي؛ وأيضاً يلزم أن يكون: «دعي الصلاة» للمعنى اللغوي، وهو باطل قطعاً، لأَنّ الحائض غير ممنوعة من الدّعاء.

١ . وسائل الشيعة: ج ١٩، باب تحريم منع الأجير اجره، الحديث ٤ ؛ عوالي اللآلي: ٣ / ٢٥٣ ؛ المصنّف: ١٠ / ١٩٣.

قال: الظاهر والمؤوّل:

الظاهر: الواضح، وفي الاصطلاح ما دلّ دلالّة ظنيّة. إمّا بالوضع، كالأسد، أو بالعرف، كالغائط.

والتأويل: من آل، يئول، أي: رجع .

وفي الاصطلاح: حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، وإن أردت الصحيح، زدت: «بدليلٍ يصيِّرهُ راجحاً».

الغزّالي: احتمالٌ يعضدهُ دليلٌ يصير به اغلب على الظنٍّ من الظاهر.

وَيَرِدُ: أنَّ الاحتمال ليس بتأويل، بل شرطٌ، وعلى عكسه التأويل المقطوع به .*

. . . .

[مبحث الظاهر والمؤول]

* **أقول:** الظاهر في اللغة هو الواضح، يقال: ظهر كذا أي وَضُحَ وانكشف، وفي الاصطلاح عبارة عن: «اللفظ الدالّ دلالة ظنية إمّا بالوضع كالأسد في معناه الحقيقي، أو بالعرف كالغائط المنقول إلى قضاء الحاجة»[1].

---

١. في نسختي «ب» و «ج» اضافة تُوضِحُ قيود تعريف الظاهر:

[ف«الدلالة الظنية» احتراز عن اللفظ الدال على معناه بالقطع وعن اللفظ المشترك الّذي لا يدل ظنّاً على شيءٍ من معانيه، وقولنا: «بالوضع أو العرف» احتراز عن دلالة الأسد على الشجاع عند القرينة الّتي يكون بها أظهر منه في الحيوان المفترس، فإنّه وإن دل على الشجاع واحتمل

....

☜ والتأويل في اللغة: الرجوع، وفي الاصطلاح عبارة عن: «حمل الظاهر على المحتمل المرجوح» (١) وإنْ أردتَّ حدّ التأويل الصحيح زدت على ما ذكرناه قولك: «بدليل يصيّرهُ راجحاً».

وقد حدّه الغزّالي بانّه: احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من الظاهر.

وهذا فيه نظر من وجهين :

الأوّل: أن الاحتمال ليس بتأويل بل هو شرط له .

الثاني: يخرج عنه التأويل المقطوع به (٢) بأنّه تأويل وليس باحتمال.

☜ الحيوان المفترس احتمالاً مرجوحاً، لكن لمّا لم تكن دلالته بأحد الوضعين لم يكن ظاهراً].
أقول: لم يكن سبك المطالب في هذا المقطع سبكاً محكماً جديراً، حتّى يرقىٰ إلى مستوى دَرْجِهِ في المتن، فكان وضعه في الهامش أجدر.

١. وفي النسختين أيضاً اضافة لتوضيح قيود تعريف المؤول:
[فبـ«الظاهر» نخرج النص والمشترك المحمول على أحد معنييه. وقولنا: «المحتمل» احترازاً عن حمله على ما لا يحتمله، وقولنا: «المرجوح» احتراز عن حمل الظاهر على معناه].
وشأن هذه الاضافة شأن سابقتها.

٢. وفي «ج» فقط إضافة تبدو أنها دخيلة على النص وردت بعد كلمة «المقطوع به».
[وهو أن يصرف اللفظ عما هو ظاهر فيه إلى غيره بدليل قاطع، لخروجه عن ذكره بقوله: «بدليل يصير به أغلب على الظن» والقطع ينافي الظن].

قال: وقد يكون قريباً، وترجح بأدنىٰ مرجح، وقد يكـون بـعيداً ؛ فيحتاج للأقوى، وقد يكون متعذراً فيُرَدُّ.

فمن البعيد: تأويل الحنفية قوله ﷺ لابن غيلان وقد أسلم عـلى عشر نِسوةٍ: «أمسك أربعاً، وفارق سائرهن»، أي: ابتدئ النكاح، أو أَمسك الأوائل فإنّه يبعدُ أن يخاطب بمثله متجدد في الإسلام من غير بيان، ومَعَ أنّه لم يُنقل تجديد قط.

وأما تأويلهم قوله ﷺ لفَيْروز الديلمي وقد أسلم عـلى أُخـتين: «أمسك أيَّتَهما شئت» فأبعدُ ؛ لقوله: «أيتهما». *

. . . .

* أقول: التأويل منه ما هو قريب يترجح بأدنى مرجح، ومنه مـا هـو بـعيد فيحتاج إلى المرجح الأقوى، ومنه ما هو متعذر فَيُردّ ولا يحمل عليه[١].

فمن البعيد تأويل الحنفية[٢] قوله ﷺ لابن غيلان[٣] وقد أسلم على عشرٍ: «أمسك أربعاً وفارق سائرهنّ»[٤].[٥] وقد تأولوه بتأويلات ثلاثٍ: ☜

---

١. وفي نسختي «ب» و «ج» إضافة بعد قوله «يحمل عليه»:
[ولمّا تعذر الضابط المميز لهذه ـ بعضها من بعض ـ لكونها من الأُمور الاضافية، فرب قريب عند شخص بعيد عند آخر، لا جرم ذكر المصنّف أمثلة للبعيد لينبّه المتعلم منها للباقين].

٢. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٤٩٥.

٣. هو غيلان بن سلمة، لاحظ أُسد الغابة: ٣ / ٤٤٧، برقم ٤١٩١.

٤. سنن الترمذي: ٣ / ٤٣٥ ؛ برقم ١١٢٨ ؛ مسند أحمد: ٢ / ١٣ ؛ سنن ابن ماجه: ١ / ٦٢٨، برقم ١٩٥٣ ؛ مستدرك الحاكم: ٢ / ١٩٣ ؛ سنن البيهقي: ٧ / ١٨١.

٥. وفي النسختين أيضاً بعد قوله «سائرهن»:
[لأن مذهبهم أنَّ الكافر إذا أسلم وتحته أكثر من أربع بطل نكاحهن إنْ نكحهن معاً، وما بعد الأربع إنْ نكحهن على الترتيب، قياساً على المسلم، ومذهب الباقي التخيير مطلقاً].

....

☜ أحدها: يحتمل أنّه أراد بالإمساك ابتداء النكـاح، ويكـون مـعنى قـوله: «امسك اربعاً» أي: انكح منهن أربعاً، وقوله: «وفارق سائرهن» أي: لا تنكح سائرهن .

الثاني: يحتمل أنّه أراد الأمر للزوج بأختيار الأوائل منهن .

الثالث: يحتمل أن يكون النكاح واقعاً في بدو الإسلام قبل تحريم مازاد على الأربع، وأَنكحة الكفار إنّما بطل منها ما كان مخالفاً لما ورد بـه الشـرع فـي حـال وقوعها.

وقد ذكر المصنف وجهين دالّين على بُعد هذه التأويلات :

الأوّل: أنّه يبعد عادة أنْ يخاطب بمثل هذا الخطاب من يكون متجدد الاسلام من غير بيان سابق لشروط النكاح، مع أنّ الحـاجّة داعـية إلى ذلك لقـرب عـهده بالإسلام .

الثاني: أنّه لم ينقل تجديد النكاح في الصورة المذكورة مع أنّ الظاهر مـن حال الزوج المأمور امتثال أمره ﷺ بالامساك .

وأمّا تأويلهم لقوله ﷺ لفيروز الديلمي[١] وقد أَسلم على أُختين: «امسك أيتهما شئت و فارق الأُخرى»[٢]، بـالتأويلات المـذكورة، فـأبعد مـن التأويـلات المذكورة في الصورة الأُولى لأَنّه خيّره بإمساك أيتهما شاء، فجعل الخيرة إليه فـي الإمساك والفراق، ومذهبهم ليس كذلك لأنّهما غير واقعين بخيرته عندهم، لوقوع الفراق بنفس الاسلام، وتوقف النكاح على رضاء الزوجة.

---

١. يكنىٰ أبا عبدالله، وهو قاتل الأسود العنسي الّذي ادعى النبوة، لاحظ: أُسـد الغـابة: ٣ / ٤٦٣، برقم ٤٢٤٧.

٢. سنن البيهقي: ٧ / ١٨٥ .

قال: ومنها: قَوْلُهُمْ في: ﴿إِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾[1]، أي إطعام طعام ستّين مسكيناً، لأن المقصود دفعُ الحاجة، وحاجَةُ ستّين كحاجة واحدٍ في ستّين يوماً؛ فجُعِلَ المعدوم مذكوراً، والمذكور عدماً مع إمكان قصده لفضل الجماعة وبركتهم، وتضافُر قلوبهم على الدعاء للمُحسنِ.*

....

*** أقول**: هذا أحد التأويلات البعيدة للحنفية، قالوا: لأنّ المقصود دفع الحاجة ولا فرق بين إطعام ستّين مسكيناً يوماً واحد وبين إطعام مسكينٍ واحدٍ، ستّين يوماً في دفع الحاجة، وإن وقع بينهما افتراق في شيء غير ذلك فلا اعتداد به في نظر الشارع، إذ المصالح إنّما هي باعتبار الحاجات، والشارع إنّما نظره إلى المصالح، وإذا كان كذلك وجب هذا التأويل .

ووجه بُعده أمران :

أحدهما: أَنّهم جعلوا مفعول إطعام هو طعام، وهو معدوم فجعلوه موجوداً ليصح عليه أن يكون مفعولاً، وجعلوا ستّين مسكيناً في تقدير العدم مع صلوحه للمفعولية، ولا شكّ في أَنَّ هذا ضعيف فما يتفرع عليه يكون ضعيفاً .

الثاني: أَنّه يمكن في الجماعة حصول مستجاب الدعوة، وأيضاً تطابق الجماعة على الدعاء وبركتهم ليس كحال الواحد، فجاز أن يكون ذلك مطلوباً للشارع بل هو أولى.

---

١ . المجادلة: ٤.

قال: ومنها قولُهُم: «في أربعين شاةٍ شاةً» أي: قيمةُ شاةٍ، بما تقدّم، وهو أبعدُ إذ يلزم ألا تجب الشاةُ، وكلُ معنىً إذا استنبط من حكمٍ أبطله، باطلٌ. *

....

***** أقول:** ومن تأويلات الحنفية [١] البعيدة قولهم في معنى قولهﷺ: «في أربعين شاة شاة»، أنّ المراد قيمة شاة بما تقدم، وهو أنّ المقصود دفع الحاجة سواء كان بالشاة أو بقيمتها لتساويهما في هذا المعنى وافتراقهما فيما لا مصلحة فيه .

ووجه البعد أنّ قوله ﷺ: «في أربعين شاة شاة» [٢] ظاهر في تخصيص الشاة بالوجوب عيناً لاختصاصها بالذكر، ولو حمل على ذلك التأويل بناء على أنّ المقصود إنّما هو دفع الحاجة، رفع الحكم وهو وجوب الشاة بما استنبط من العلّة الّتي هي دفع الحاجة ؛ ولا شكّ أنّ كلّ معنى استنبط من حكم وأدّىٰ ذلك الاستنباط إلى بطلان ذلك الحكم فإنّه يكون باطلاً لاستلزام بطلان الأصل بطلان الفرع.

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٤٩٨.

٢. وسائل الشيعة: ج ٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الانعام، الحديث ١؛ وسنن ابن ماجة: ١ / ٥٧٧، برقم ١٨٠٥ ؛ وسنن ابن داود: ٢ / ٩٨، برقم ١٥٦٨.

قال: ومنها: حمل: «أيُّما امرأةٍ نكحَتْ نفسها بغير إذن وليّها، فنكاحها باطلٌ باطلٌ» علىٰ الصغيرةِ والأمةِ والمكاتبةِ، و «باطلٌ» أيْ: يَئُولُ إليهِ غالباً؛ لاعتراض الوليِّ، لأنّها مالكةٌ لِبُضعِها، فكان كبيع سلعةٍ.

واعتراض الأولياء: لدفع نقيصةٍ إن كانت، فأبطل ظهورَ قصدِ التعميم بتمهيد أصلٍ مع ظهورِ «أيٍّ» مؤكدةً بـ«ما»، وتكرير لفظ البُطلانِ، وحملُهُ علىٰ نادرٍ بعيدٌ كاللُّغز مع إمكان قصده، لمنع استقلالها فيما يليقُ بمحاسن العادات.*

....

* **أقول**: هذا أحد تأويلاتهم البعيدة،(١) وهو حمل قوله ﷺ: «أيّما امرأة نكحِت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل ثلاثاً»(٢) على ثلاث معان:

أحدها: أنّه اراد بالمرأة الصغيرة.

الثاني: أنّه إن أراد الكبيرة فلعلّه أراد الأمة والمكاتبة.

الثالث: يحتمل أنّه أراد بالبطلان مصيره إليه في أغلب الاحوال، بتقدير اعتراض الولي عليها إذا زوجت نفسها من غير كفؤ لأنّها مالكة لبضعها فكان كبيع سلعة، [واعتراض الأَولياء عليها فإنَّ ذلك البيع مع تعرض الأولياء يصير باطلاً](٣) ☜

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٥٠٦.

٢. بحار الأنوار: ٣٧ / ٢٣٩؛ عوالي اللآلي: ١ / ٣٠٦؛ مسند أحمد: ٦ / ٤٧ و ٦٦ و ١٦٦؛ سنن البيهقي: ٧ / ١٠٥؛ سنن الدارمي: ٢ / ١٣٧؛ سنن ابن ماجة: ١ / ٦٠٥.

٣. في نسختي «ب» و «ج» بدل ما بين المعقوفتين وردت العبارة التالية:

☜

....

☜ وإنّما كانت هذه التأويلات بعيدة لأنّها مبطلة للعموم الظاهر من قصده ﷺ ظهوراً يقارب العلم لأنّه اراد تمهيد أصل التعميم مع ظهور «أي» الدالة[1] عليه مع تأكيدها بلفظة «ما» وتكرير البطلان مرة بعد أُخرى، ومع حصول هذه الأُمور يعلم قطعاً أنّ المقصود ما دلّت عليه هذه الألفاظ وهوالعموم وحمل مثل هذا العموم على نادر وهو المكاتبة بعيد، لأنّه يجري مجرى الألغاز فإن الظاهر منها شيء والمراد منها أمرٌ آخر نادر، ولا شكّ في أنَّ المكاتبة نادرة فحملها عليه نادر، مع إمكان قصد المنع من استقلال المرأة سواء كانت حرة أو أمة أو مكاتبة وصغيرة أو كبيرة فيما يليق بالعادة المنع من استقلالها وهو البضع، فيجب المصير إليه.

والحمل على الصغيرة إنّما كان بعيداً لما ذكرناه أوّلاً؛ ولأنّ نكاحها لنفسها عندهم صحيح موقوف على الإجازة، والنبي ﷺ حكم ببطلانه، والحمل على الأمة ضعيف لما مرَّ، ولأنّه عقَّب بقوله: «فإنْ مسّها فلها المهر بما استحلّ من فرجها» والمهر إنّما يستحقه السيد لا هي.

[☜حتّى يكون رضاها هو المعتبر.

لا يقال: لو كانت مالكة لم يكن لاعتراض الولي وجه.

لأنّا نقول: الوجه فيه دفع النقيصة إنْ كانت، وهي أن تكون قد زوجت نفسها من غير كفؤ].

وهي أكثر تفصيلاً ولا بأس بها.

١. وردت الكلمة في نسخة «أ»:

[الدلالة] والصحيح ما اثبتناه.

قال: ومنها حملهم: «لا صيام لمن يُبيّت الصيام من الليل» علىٰ القضاء والنذر؛ لِما ثبت عندهم من صحة الصيام بنيةٍ من النهار، فجعلوه كاللُّغَزِ، فإنْ صحّ المانع من الظهور، [طُلب] أقرب تأويل. *

....

* **أقول**: من التأويلات البعيدة [(١)] لهم حمل قوله ﷺ: «لا صيام لمن لم يبيّت الصيام من الليل» [(٢)] على صوم القضاء والنذر لأنَّ مذهبهم صحة الصوم وإنْ لم تحصل النيّة من الليل إذا وجدت بالنهار، وإنّما كان هذا بعيداً لأنَّ الصوم نكرة [(٣)] وقد دخل عليه حرف النفي فيفيد العموم على ما سبق، ولا شكّ أنَّ المتبادر إلىٰ الإفهام إنّما هو الصوم الأصلي المكلف به في أصل الشرع، فالحمل على القضاء والنذر حمل للظاهر على النادر، وذلك يجري مجرى اللغز. [(٤)]

لا يقال: لا يصح إرادة الظاهر من هذا النفي لأنّه يقتضي نفي الصوم، والأَعيان لا يصح نفيّها.

لأَنّا نقول: مع تسليم أَنَّ النفي لا يصحّ على الأَعيان الشرعية، يجب ☜

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٥٠٨؛ المستصفى: ٢ / ٥٩، الإحكام للآمدي: ٣ / ٤١.

٢. عوالي اللآلي: ٣ / ١٣٢؛ سنن النسائي: ٤ / ١٩٦؛ سنن البيهقي: ٤ / ٢٠٢.

٣. قد انفردت نسخة «أ» بالعبارة التالية الّتي اقحمت بين كلمتي: «لأن الصوم نكرة»، «وقد دخل عليه حرف النفي»، وهي:

[... ضرورة كون اللفظ جملة فعلية والجمل تكرار عند ارباب اللسان...].

فلو كان لها معنىً محصل لا نعلم من أين جاءت وكيف دخلت في النص.

٤. وردت في نسخة «أ» بعد كلمة «اللغز» كلمة «بعيد» ولا معنىً لها في السياق، والأفضل أن يؤتىٰ بكلمة «في القول» بدلاً عنها كما في «الإحكام».

قال: ومنها: حملُهم: ﴿وَ لِذِي الْقُرْبى﴾ على الفقراء منهم ؛ لأنَّ المقصود سَدُّ الخَلَّةِ؛ ولا خَلّة مع الغِنىٰ فعطّلوا لفظ العموم مع ظهور أَنَّ القرابةَ سَبَبُ الاستحقاق مع الغنىٰ.

وَعَدَّ بَعْضُهُمْ حَمْلَ مالك: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ...﴾[1] إلى آخرها؛ على بيان المصرف من ذلك، وليس منه ؛ لأَنَّ سياقَ الآية قبلَها من الردّ علىٰ لمزهم في المعطين، ورضاهم في إعطائهم، وسخطهم في منعهم، يَدّل عليه.*

....

☜ تأويله بأقرب تأويل وهو نفي الصحة، لأنَّ نفي الذات يستلزم نفي جميع الصفات ونفي الصحة كذلك، فتقاربا بخلاف غيرها من الصفات، وكان الحمل عليها أولى.

* أقول: ومن التأويلات البعيدة عندهم [2] حمل قوله تعالى: ﴿وَلِذِي الْقُرْبى﴾[3] في آية الخُمس على الفقير منهم، وإنّما حملوه على أنّ المقصود من دفع الخمس هو سد الخلة، ولا خلة مع الغنى فلا يجوز الدفع .

وإنّما كان ذلك بعيداً لأنَّ دفع الخمس إنّما كان تعظيماً لشأنهم وبياناً لشرفهم ومنزلتهم، وإذا كان المقصود إنّما هو ذلك كانت القرابة علة للدفع ظاهراً، ولا اعتبار بالحاجة الخفية مع أنّها غير مذكورة.[4] ☞

---

١. التوبة: ٦٠.

٢. المستصفىٰ: ٢ / ٥٩.

٣. الأنفال: ٤١.

٤. قال الشارح في نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٥٠٩:

....

☜ وقال قوم: إنَّ حمل مالك آية الزكاة على بيان المصرف لا على التمليك لكلّ صنف صنف، من قبيل التأويلات البعيدة، وسبب بُعدِه أَنَّ الله تعالى أضاف إليهم الصدقة بلام التمليك وعطف بواو التشريك، والحمل على بيان المصرف يوجب المنع من التشريك الّذي هو ظاهر من الآية.

والمصنف لم يستبعد هذا التأويل لأَنَّ سياق الآية يدل عليه لأنَّ الله تعالى ذكر حال قوم يلمزون في الصدقات ويقولون أَنَّ محمداً ﷺ يعطي الصدقات من أَحبَّ فإنْ أَعطاهم رضوا وإِنْ منعهم سخطوا، فالله تعالى أراد الردَّ عليهم وذكر أنَّ ما يفعله محمد ﷺ فهو حق لأَنّه يعطيها المستحقّين وهم الاصناف الّتي عدَّها الله تعالى.

[☜.. تأوّل علماؤنا ذي القربىٰ بالإمام خاصة القائم مقام الرسول بعده، لنقل وارد عن الأئمة عليهم السلام].

قال: المفهوم

الدلالة: منطوق، وهو ما دّل عليه اللفظ في مَحَلّ النطقِ، وَالمفهومُ بخلافه، أي: لَا في مَحَلِّ النُّطقِ.

والأوّل صريحٌ وهو ما وضع اللفظُ لَهُ، وغيرُ الصريح بخلافِهِ، وهو ما يلزم عنه، فإنْ قُصِدَ وتوقَّفَ الصُدقُ أو الصحةُ العقلية أو الشرعية عليه، فدلالة اقتضاءٍ، مثل: «رُفِعَ عن أُمتي الخطأ والنسيان»، و ﴿وَ اسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾[1] و «أعتق عبدك عنِّي على ألفٍ»؛ لاستدعائه تقرير المِلْكِ، لتوقف العتق عليه .

وإنْ لم يَتَوقف واقترن بِحُكمٍ، لَوْ لم يَكن لتعليله؛ كان بعيداً فتنبيه وإيماءٌ، كما سيأتي، وإن لم يُقصد، فدلالة إشارةٍ؛ مِثلُ: «النساءُ ناقصاتُ عَقلٍ ودينٍ» قيل: وما نُقصان دينهن؟ قال ﷺ: «تمكث إحداهُنَّ شطر دهرها لا تُصلِّي» فليس المقصود بيان أَكْثَرِ الحيضِ، وأَقَلِّ الطهْرِ، ولكنَّه لَزِمَ من أَنَّ المبالَغَةَ تقتضي ذكر ذلك.

وكذلك: ﴿وَحَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرًا﴾[2] مَعَ: ﴿وَ فِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾[3].

وكذلك: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ...﴾[4] يلزم منه جواز

---

١. يوسف: ٨٢.

٢. الاحقاف: ١٥.

٣. لقمان: ١٤.

٤. البقرة: ١٨٧.

الإصباح جُنباً.

ومِثلُهُ: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾ إلى ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ﴾[١]. *

....

[مبحث المفهوم والمنطوق]

* أقول: الدلالة اللفظية إمّا أن تكون مستفادة من منطوق اللفظ أو من مفهومه، ونعني بمنطوق اللفظ ما دلّ عليه اللفظ في محل النطق كقوله: «في سائمة الغنم الزكاة»[٢] فإن هذا اللفظ يدل بمنطوقه (على وجوب الزكاة في السائمة؛ والمفهوم بخلاف هذا وهو ما دلّ عليه اللفظ في غير محل النطق كدلالة الحديث المذكور)[٣] على عدم الزكاة في غير السائمة، والأوّل على قسمين:

- إمّا أن يكون صريحاً.

- أو لا يكون.

فالصريح ما وضع اللفظ له، وغير الصريح بخلافه وهو ما يلزم عنه فإنْ قُصد وتوَقُّف صدق المتكلم عليه أو توقُّف عليه الصحة العقلية أو الشرعية فتسمّىٰ تلك الدلالة: دلالة الاقتضاء كقوله ﷺ: «رفع عن أُمتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه» فإنَّ هذا يدل على رفع الخطأ، والمقصود رفع حكم الخطأ وهو مما يتوقف عليه صدق المتكلم، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ فإنّ هذا دالٌّ على ☜

---

١. البقرة: ١٨٧.

٢. تهذيب الاحكام: ١ / ٢٣٤، برقم ٢٤٣؛ عوالي اللآلي: ١ / ٣٩٩، برقم ٥٠.

٣. ما بين القوسين في نسختي «أ» و «ج».

....

☜ سؤال القرية والمقصود سؤال أهلها، وهو ممّا تتوقف عليه الصحّة العقلية، وكذلك قوله: «اعتق عبدك عني على ألف» فإنّه يستدعي التمليك لتوقف العتق عليه، وهذا ممّا تتوقف عليه الصحة الشرعية. وأمّا إنْ لم يتوقف عليه أحد هذه الثلاثة واقترن التعليل بحكم لو لم يكن لتعليله كان تعبداً، فهو تنبيه وإيماء كما سيأتي بيانُ أقسامِهِ.

وإن لم يُقْصَد لكن يتبع ما يدلُّ اللفظ عليه فيُسمىٰ دلالة الاشارة، مثاله: تمسّك العلماء في تقدير أقّل الطهر واكثر الحيض بخمسة عشر يوماً لقوله ﷺ: «إنهن ناقصات عقل ودين» فقيل: ما نقصان دينهن؟ فقال: «تقعد إحداهن في قَعْر بيتها شطر دَهرها لا تصوم ولا تصلي»[1] فهذا إنّما سيق لبيان نقصان الدين وما وقع النطق قصداً إلّا به لكن حصل فيه إشارة إلى أكثر الحيض وأقل الطُهر وأَنّه لا يكون فوق شطر[2] الدهر وهو خمسة عشر من الشهر إذ لو تصور الزيادة لتعرض لها عند قصد المبالغة في نقصان دينها.

وكذلك تقدير أقل مدة الحمل بستة أشهر لقوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلاَثُونَ شَهْرًا﴾ وقد قال في موضع آخر ﴿وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾[3]. ☜

---

١. وسائل الشيعة: ج ٥، الباب ٣٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢؛ عوالي اللآلي: ١ / ٢٣٢؛ سنن ابن ماجة: ١ / ٦٥٩، برقم ٢٠٤٣، و٢٠٤٥؛ صحيح البخاري، كتاب الحيض، باب ترك الحائض الصوم، برقم ٣٠٤؛ صحيح مسلم؛ كتارة الإيمان، باب نقصان الإيمان بنقص الطاعات، برقم ١٤٥.

٢. وقد ورد في كتب اللغة: شطر كل شيء نصفه.

٣. لقمان: ١٤.

....

☜وكذلك القول بأنَّ من وطئ ليلاً و اصبح جنباً لم يفسد صومه أخذاً من قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ﴾. [١] وبقوله: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَ ابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللهُ لَكُمْ وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ﴾[٢] فحد الغاية للجواز إلى طلوع الفجر، فلو لم يجز الإصباح على الجنابة لوجب تحريم الوطيء قبل الفجر بمقدار ما يقع فيه الغُسل.

---

١. ورد في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «الرفث»، ما يلي:

[فإنَّ آخر جزءٍ من الليل يصدق عليه أنّه من الليل فجاز الرفث فيه].

وهي إضافة مخلّة لأنَّ النتيجة الحاصلة من الآيتين تذكر في النهاية، على أن مضمون هذه العبارة قد تكرر في الجملة الأخيرة.

٢. البقرة: ١٨٧.

قال: ثمّ المفهوم مفهوم موافقةٍ، ومفهوم مخالفةٍ :

فالأوّل: أن يكون المسكوت موافِقاً في الحكم، ويسمّى «فحوى الخطاب» و «لحن الخطاب»، كتحريم الضَّرب من قوله تعالى: ﴿فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[1]، وكالجزاء بما فوق المثقال من قوله: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ ، وكتأدية ما دُون القنطار من قوله: ﴿يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾، وعدمِ الآخر من: ﴿لاَ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾، وهو تنبيهٌ بالأدنىٰ، فلذلك كان في غيره أولى.

ويُعرف بمعرفةِ المعنى، وأنّه أشدُّ مناسبة في المسكوت، وَمِن ثم قال قوم: هو قياس جَليٌّ .

لنا: القطع بذلك لغة قبل شرع القياس.

وأيضاً: فأصْلُ هذا القياس قد يندرج في الفرع مثلُ: «لا تُعطِهِ ذرَّةً».

قالوا: لولا المعنى، لَمَا حُكِم.

وأُجيب: بأنَّه شرطه لغة، ومن ثمَ قال به النافي للقياس.

وقد يكون قطعيّاً، كالأمثلة، وظنيّاً كقول الشافعي في كفَّارة العمد واليمين الغَمُوس. *

....

* أقول: دلالة اللفظ على المفهوم [2] إمّا أن تكون موافقة لدلالته

---

١. الاسراء: ٢٣.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٥١٢ ـ ٥١٥ ؛ المعتمد في أُصول الفقه: ٢ / ٤٤٣؛ المحصول في علم الأُصول: ٢ / ٢٣٦.

....

☜على المنطوق أو مخالفةً، ويسمى الأول مفهوم الموافقة وفحوى الخطاب ولحن الخطاب أي معناه، والثاني مفهوم المخالفة. مثال مفهوم الموافقة دلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب، وكدلالة قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾[1] على المجازاة لما فوق المثقال، وكدلالة قوله تعالى: ﴿وَ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَ مِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لاَ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾[2] على تأدية ما دون القنطار في الأول وعدم تأدية ما زاد على الثاني، وهذا تنبيه بالأدنىٰ على الأعلىٰ، ويكون الحكم في محل السكوت أولى منه في محل النطق، وإنّما يكون كذلك إذا عرف المقصود من الحكم في محل النطق وعرف أنّه أشدُّ مناسبة للحكم في محل السكوت للحكم في محل النطق، ولأجلِ اعتبار هذا المشترك ووجوده في محل النطق والسكوت، سمّاه قوم قياساً، ولأجل كون الحكم في محل السكوت أولى منه في محل النطق سمّوه جليّاً، ونفىٰ الآخرون تسميته قياساً.

وإليه ذهب المصنّف واحتج عليه بوجهين:

الأوّل: إنَّ هذا معلوم قطعاً من اللغة عند قصد المبالغة قبل شروع القياس.

الثاني: إنَّ أصلَ هذا القياس قد يشتمل عليه حكم الفرع فلا يكون قياساً.

بيان الأوّل: إنَّ من قال لغيره: «لا تعط زيداً حبّة» فإنّه يفهم منه النهي عن إعطاء ما زاد على الحبّة، مع أنّه لو أعطاه الزائد لكان قد أعطاه الحبّة المنهي عنها، فالنهي عن الحبّة يستلزم النهي عن الزائد. ☜

---

١. الزلزلة: ٧.

٢. آل عمران: ٧٥.

....

☜ وأمّا الثاني: فظاهر .

واحتج القائلون بكونه قياساً بأنّه لولا المعنى لما حكم في الفرع بحكم الأصل، لأنّ المنطوق ليس إلّا النهي عن التأفيف، لكن لمّا كان النهي إنّما وقع طلباً للإحترام وكان ذلك المعنى موجوداً في النهي عن الضرب وجب أنْ يكونَ الضرب منهيّاً عليه، فالحكم بكون الضرب منهيّاً عنه إنّما حصل بالقياس .

والجواب: كون المعنى في محل السكوت أولى منه في محل النطق، شرط لتحقق الفحوى من حيث اللغة، وهذا لا يدل على كونه قياساً.

وقوله: «ومن ثم، قال به النافي للقياس»، يحتمل أحد أمرين :

أحدهما: أنْ يكون المراد منه أَنَّ القائلين بنفي القياس قائلون بمثل هذا أعني: فحوى الخطاب، فلو كان قياساً لكان النافي له نافياً لهذا القياس.

الثاني: أن يكون المراد منه ما ذكره بعض المستدلين على أَنَّ فحوى الخطاب ليس بقياس، وهو أَنَّ هذا يشترط فيه كون الحكم في محل المسكوت عنه أولى منه في محل المنطوق، والقياس لا يشترط فيه ذلك فيلزم أن لا تكون فحوى الخطاب قياساً. ويكون المراد بقوله: «ثم» الاشارة إلى ما أجاب به من كون الأولوية شرطاً له .

والاحتمال الأول أظهر .

واعْلَمْ أَنّ أولوية إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق على قسمين :

إمّا أن يكون قطعيّاً ، وإمّا أن يكون ظنيّاً.

مثال الأوّل: الأمثلة الّتي ذكرت هنا، فإنّا لَمّا علمنا أنّ التأفيف إنّما عُلم تحريمه لأجل دفع الأذىٰ لأنَّ الضربَ أكثر أذى، كان أولى منه بالتحريم . ☜

قال: مفهوم المخالفة أن يكون المسكوت عنه مخالفاً، ويسمىٰ دليل الخطاب، وهو أقسام: مفهوم الصفة ومفهوم الشرط، مثلُ: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ﴾، والغاية مثل: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ﴾، والعددُ الخاصُّ مِثلُ: ﴿ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾، وشرطه أن لا تظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت، فيكون موافقة، ولا خَرجَ مخرج الأغلب مثل: ﴿اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾، ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ﴾، «أيّما امرأةٍ نكحت نفسها بغير إذن وليّها»، ولا لسؤالٍ ولا حادثةٍ، ولا تقدير جهالةٍ أو خوفٍ أو غير ذلك ممّا يقتضي تخصيصه بالذكر.*

....

☜ ومثال الظني قول الشافعي في كفارة العمد: فإنّ الله تعالى أوجب الكفارة في كفارة الخطأ بقوله: ﴿وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾(١) فإنّ هذا وإنْ دلّ على وجوب الكفارة في العمد لأنّه أولى بالمؤاخذة إلّا أنّه ليس بقطعيّ، لأنّ الكفارة لا يعلم وجوبها في الخطأ معللاً بالمؤاخذة لقوله: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» والمراد رفع المؤاخذة، بل نظراً للخاطئ بإيجاب الكفارة عليه ليسقط ذنب التقصير، وجناية العمد فوق جناية الخطأ، وحينئذٍ لا يجب من كون الكفارة في محل الخطأ والأدنى واجبة، كونها واجبة في المحل الأعلى فإنّها لا يلزم من إسقاطها لأدنىٰ الديتين اسقاطها لأعلاهما، وكذلك سقوط الكفارة في اليمين الغموس.(٢)

* **أقول**: لما فرغ من البحث عن مفهوم الموافقة شرع في بيان مفهوم المخالفة(٣) والبحث عن أقسامه، أمّا حدّه فهو: «ما يكون مدلول اللفظ في ☜

---

١. النساء: ٩٢.

٢. اليمين الغموس هي اليمين الكاذبة الّتي تغمس صاحبها في الإثم.

٣. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢ / ٥١٦ ـ ٥١٧؛ الإحكام للآمدي: ٢ / ٤٦؛ المستصفى من علم الأصول: ٢ / ١٤٠.

....

☜ محل السكوت مخالفاً لمدلوله في محل النطق» ويُسمىٰ دليل الخطاب، وهو على أصناف عشرة:

أحدها: مفهوم الصفة وهو أنْ يكون اللفظ عامّاً وقد اقترن بصفة خاصّة، كقوله ﷺ: «في سائمة الغنم الزكاة».

الثاني: مفهوم الشرط كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ﴾[١].

الثالث: مفهوم الغاية كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾[٢].

الرابع: تعليق الحكم بعدد خاص مثل: ﴿ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾[٣].

الخامس: مفهوم «إنّما» كقوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾[٤].

السادس: التخصيص بالوصف الطارئ كقوله: «في السائمة زكاة»[٥] وهو قريب من التخصيص بالوصف.

السابع: مفهوم اللقب كتخصيص الاشياء الستة في الذكر بتحريم الربا.

الثامن: مفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس كقوله ﷺ: «لا ☜

---

١. الطلاق: ٦.

٢. البقرة: ٢٣٠.

٣. النور: ٤.

٤. المائدة: ٥٥.

٥. تهذيب الاحكام: ١ / ٢٣٤، برقم ٦٤٣.

. . . .

☜ تبيعوا الطعام بالطعام»[١]، وهو قريب من السابع.

التاسع: مفهوم الاستثناء كقولنا: لا عالمَ إلّا زيدٌ.

العاشر: مفهوم حصر المبتدأ في الخبر كقولنا: العالم زيدٌ.

والمصنّف ذكر من هذه الأقسام هاهنا أربعة، وسنذكر الباقي فيما بعد، وهذه الأصناف توجد متفاوتة في القوّة والضعف .

واعلم أَنَّ من شرط مفهوم المخالفة في دلالته على نفي الحكم عمّا سواه أَنْ لا تظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت، فيكون ذلك من قبيل مفهوم الموافقة، وأنْ لا يخرج مخرج الأغلب كقوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾[٢] فإنّ الغالب كون الربيبة في الحجر، فذكر هذا الوصف لكونه أغلب، لا لأنّ المراد منه تخصيصه بالتحريم حتى أنّهن إذا لم يكن في الحجر فيكنَّ محللات. وكقوله: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا﴾[٣] وقوله ﷺ: «أيّما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليّها، فنكاحها باطل» ؛ ومن شرطه أَنْ لايكون التخصيص إنّما وقع للسؤال عن محل النطق أنّه لا يكون حادثةً وأَنْ لا يكون تقدير جهالة أو خوف أو غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر.[٤]

---

١. بدائع الصنائع: ٥ / ٢١٩ و ٢٩٩؛ المجموع: ١١ / ٢٤٤؛ المغني: ٤ / ١٢٦.
٢. النساء: ٢٣.
٣. النساء: ٣٥.
٤. ورد هذا المقطع في نسختي «ب» و «ج» بتفصيل أكثر وذكره لا يخلو من فائدة:
[... وكقوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِي مَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ (البقرة: ٢٢٩)، إذ ☜

قال: فأمّا مفهوم الصفة فقال به: الشافعي، وأحمد، والأشعري، والإمامُ، وكثيرٌ.

وَنفاهُ: أبو حنيفة، والقاضي، والغزّاليُّ، والمعتزلةُ.

البصريّ: إن كان للبيان كالسائمة، أو للتعليم كالتحالف، أو كان ما عدا الصفة داخلاً تحتها كالحكم بالشاهدين.

المثبتون: قال أبو عبيد في: «ليُّ الواجد يُحلُّ عقوبته وعرضه» يدل على أن ليَّ من ليس بواجدٍ لا يُحل عقوبته وعرضهُ، وفي: «مطل الغني

☜ الباعث على التخصيص بالذكر هو العرف الجاري في مثله من أنَّ الزوجين لا يتقاطعان على المحبّة وإنّما تبذل المرأة المال المحبوب ويستبذل الزوج عليها مالاً إذا ظهر الشقاق بينهما فلهذا لم تختص المفاداة بظهور الشقاق بل حادث وقت الوفاق، وقوله ﷺ: «أيّما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليّها فنكاحها باطل» فإن التخصيص على تقدير المفهوم يقتضي صحة النكاح بنفسها إذا أذن لها وليّها، لكن لمّا كان من العادة أنَّ المرأة إنّما تزوج نفسها إذا كانت متزوجة بل تولي أمرها إلى الأولياء، كان التخصص هاهنا للعادة.

وحاصل هذه الأمثلة: أنَّ مع احتمال كون سبب التخصيص هو العادة، يغلب على الظن أنَّ سببه ليس عدم الحكم عما عداه.

ومن شرطه أنْ لا يكون التخصيص إنّما وقع للسؤال عن محل النطق كما لو سُئل ﷺ: هل في سائمة الغنم زكاة؟ فيقول ﷺ: «نعم»، فهاهنا لا يدل على عدم الحكم عمّا عداه.

وأنْ لا يكون خرج لحادثة كما لو قيل في حضرته ﷺ: لزيد غنم، فيقول: «فيها زكاة»، فإنّه لا يدل التخصيص هاهنا على عدم الحكم عمّا عداه.

لأن الموجب للتخصيص هو القرينة الحاليّة أو لتقدير جهالة بأن يكون من يخاطبه النبي ﷺ لا يعلم أنَّ الزكاة تجب في السائمة ويعلم الرسول ﷺ من حاله ذلك فيخبره بذلك، أو خوف أو غير ذلك ممّا يقتضي تخصيصه بالذكر إذ الباعث على التخصيص إذا ثبت امتنع التمسك بمفهوم المخالفة].

ظُلْمٌ»، مثلَهُ.

وقيل له في قوله ﷺ: «خيرٌ له من أَنْ يمتلئَ شِعراً»، المُرادُ: الهجاءُ وهجاءُ الرسول ﷺ، فقال: لو كان كذلك، لم يكن لذكر الامتلاء معنىٰ، لأنَّ قليله كذلك، فأُلزم من تقدير الصفة المفهوم.

وقال به الشافعي، وهما عالمان بلغة العرب، فالظاهر فهمّهما ذلك لغة.

قالوا: بنيا على اجتهادهما.

أُجيب: بأن اللغة تثبت بقول الأئمة من أهل اللغة، ولايقدح فيها التجويز.

وعورضا: بمذهب الأخفش.

وأُجيب: بأنّه لم يثبت كذلك، ولو سُلِّمَ فمن ذكرناه أرجح، ولو سُلّم فالمُثْبِتُ أَوْلَىٰ. *

....

* **أقول**: اختلف الناس في تخصيص العام بالوصف [1] هل يدل على نفي الحكم عما عداه أم لا؟ فذهب الشافعي ومالك و أحمد وأبوالحسن الأشعري وإمام الحرمين وجماعة من الفقهاء والمتكلّمين، ومن أهل العربية أبو عبيدة واتباعه إلى أَنه يدلّ.[2]

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ١ / ٤٨١؛ الذريعة إلى أُصول الشريعة: ٢٨٦ ـ ٢٨٧؛ المستصفىٰ: ٢ / ١٩٦.

٢. الأُم: ٣ / ٢٠٦؛ المجموع: ١٣ / ٤٢٤؛ الموطأ: ٢ / ٦٧٤؛ بدائع الصنائع: ٧ / ١٧٣؛ تلخيص

....

☜وذهب أبو حنيفة والقاضي والغزّالي والمعتزلة إلى أنّه لا يدلّ.

وذهب أبو عبد الله البصري إلى أنّه يدلّ في مواضع ثلاث:

أحدها: أن يكون الخطاب قد ورد للبيان كقوله: «في الغنم السائمة زكاة».[1]

الثاني: أَنْ يكون وروده للتعليم كما في خبر التحالف عند التحالف والسلعة قائمة.

الثالث: أن يكون ماعدا الصفة داخلاً تحتها كالحكم بالشاهدين فإنّه يدلُّ على نفيه عن الشاهد الواحد لدخوله في الشاهدين، وأمّا في غير هذه المواضع فلا يدلّ.

احتج المثبتون مطلقاً بوجوه:

أحدها: أنّ أبا عبيدة بن سلام[2] كان من أئمة اللغة وقد قال بدليل الخطاب فيكون حجّةً فإنّه روي عنه في قوله ﷺ: «ليّ الواجد يحلُّ عقوبته وعرضه» أنَّ المراد أنَّ ليّ من ليس بواجدٍ لا يحل عقوبته ولا عرضه، وكذلك في قوله ﷺ: «مطل الغني ظلم»، وقال أيضاً في قوله ﷺ: «لئن يمتلِئَ جوفُ أَحدِكُمْ قيحاً خيرٌ له من أَنْ يمتَلِيءَ شِعراً»[3] وقد قيل له أَنّ النبي ﷺ: إنّما أراد الهجاء من الشعر أو أراد

☜ الحبير: ١٠ / ٣٣٧؛ وسائل الشيعة: ١٨، باب تحريم المماطلة بالدين مع القدرة على أدائه، الحديث ٣.

١. عوالي اللآلي: ٤ / ٧٢؛ بحار الأنوار: ٢٩ / ٥٦٨؛ مسند أحمد: ٤ / ٢٢٢؛ صحيح البخاري: ٣/ ٨٥؛ سنن ابن ماجة: ٢ / ٨١١؛ سنن النسائي: ٧ / ٣١٦؛ سنن البيهقي: ٦ / ٥١.

٢. هو القاسم بن سلام الهروي، أبو عبيد، من كبار العلماء بالحديث والأدب والفقه، توفي سنة ٢٢٤ هـ. له كتاب «غريب الحديث». وفي الكثير من الكتب الأُصولية «أبوعبيدة» تصحيفاً وجمعاً له مع أبو عبيدة معمر بن مثنىٰ المتوفىٰ سنة ٢١١ هـ. انظر: الاعلام للزركلي: ٥ / ١٧٦.

٣. وسائل الشيعة: ج ٧، باب كراهة انشاد الشعر يوم الجمعة ولو بيتاً وإن كان حقاً، الحديث ٣، لسان الميزان: ٦ / ١٦٤، فتح الباري: ١٠ / ٤٥٣.

....

☜ هجاء نفسه ﷺ لو كان ذلك هوالمراد لم يكن لتعليق ذلك بالكثرة وذكر الامتلاء معنى لأن القليل من الهجاء كالكثير(١) فألزم من تقدير الصفة نفي الحكم عما عداها وهو المفهوم، وقد قال به الشافعي أيضاً، وهو من فضلاء أهل الأدب، فلولم يفهما ذلك لم يقولا به .

اعترضوا على ذلك بأنّ أباعبيدة والشافعي إنْ قالا ذلك نقلاً عن أهل اللغة كان حجة، ولكنا نمنع ذلك فإنّه ليس في كلام أبي عبيدة ما يدلّ على ذلك، وإنْ كانا قالا ذلك عن نظرهما فهو ليس بحجّة .

اجاب المصنف عن ذلك بأَنَّ فضلاء اللغة يُقلدُون فيما يقولونه، وإِنْ كان هذا التجويز قائماً ولا يقدح ذلك فيما ينقلونه .

واعترض على ذلك بأنّ الأخفش كان من فضلاء الادب ولم يقل بذلك .

وأَجاب بالمنع من النقل عنه، ثمّ لو سلِّم ذلك ومنع مساواته لهما، ثمّ سلم وذكر وجه الأرجحية، فإنّ المثبت راجح على النافي.

---

١. غريب الحديث: ١ / ١٦٢ ـ ١٦٣ ؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ١ / ٤٧٠ ـ ٤٧٥.

قال: وأيضاً لو لم يدل على المخالفة، لم يكن لتخصيص محل النطق بالذكر فائدةٌ، وتخصيصُ آحاد البلغاء لغير فائدة ممتنع، فالشارع أجدر .

واعْتُرِض: لا يثبت الوضع بما فيه من الفائدة .

وأُجيب: بأنّه يُعلم بالاستقراء إذا لم يكن للفظ فائدة سوى واحدةٍ تعيّنت، وأيضاً: ثبتت دلالة التنبيه بالاستبعاد اتفاقاً، فهذا أولى.

واعْتُرِض بمفهوم اللقب.

وأُجيب: بأنّه لو أُسقط لاختلّ الكلام، فلا مقتضى للمفهوم فيه .

واعْتُرِضَ: بأنَّ فائدته تقويةُ الدلالة حتّى لا يتوهّم تخصيصٌ.

وأُجيب: بأنَّ ذلك فرع العموم، ولا قائل به، ولو سُلِّم في بعضها خرَجَ، فإنَّ الفرض أنّه لا شيء يقتضي تخصيصه سوى المخالفة.

واعْتُرِض: بأنَّ فائدته ثوابُ الاجتهاد بالقياس فيه.

وأُجيب: بأنّه بتقدير المساواة يخرجُ وإلّا اندرج. *

....

* أقول: هذه حجة أُخرى استدل بها المصنّف (١) وهي: أنّه لو لم يدلّ المفهوم على المخالفة لم يكن للتخصيص فائدة، ولو خصص آحاد البلغاء ☜

---

١. بدأ المقطع في نسخة «أ» بما يلي:
[... هذه تمام الوجوه الّتي استدل المصنف منها...].

....

☜ لغير فائدة عد عابثاً، فإنّه لو قال القائل: الإنسان الطويل حيوان، كان التخصيص بالطول غير مفيد لأَنّ القصير لما كان مشاركاً للطويل في ذلك لزم ما قلنا، وإذا امتنع التخصيص من آحاد الناس لغير فائدة فالشارع أولىٰ بالامتناع .

اعترض على ذلك بعض المتأخرين بأَنّ هذا الدليل يرجع إلى إثبات الوضع لما فيه من الفائدة، لأَنْكم قلتم لا فائدة للتخصيص سوى نفي الحكم عمّا عدا ذلك الموصوف، فيكون اللفظ موضوعاً له ودالاً عليه، ومعلوم أَنّ اثبات الوضع بذكر فائدته لا يستقيم .

أجاب المصنف عن ذلك بأَنّا لا نُثبِتُ هذا الوضع لا بذكر فائدته لا غير، بل نقول: نعلم أَنّ اللفظ لابدّ له من فائدة ثم ظَنّنا عدم الفوائد سوى النفي بالاستقراء، فنظّنُ حينئذ أَنّ اللفظ موضوع لتلك الفائدة، ومنها أنّ دلالة التنبيه[١] تثبت بمجرد الاستبعاد[٢]، كما قلنا أولاً في أقسام الدلالة إنّه إذا اقترن الحكم بمعنى لو لم يكن علة استبعد ذكره معه، فإنّه يكون ذلك المعنى علة، وهذا هو التنبيه [٣] فدليل الخطاب أولى .

واعترض على دليل الخطاب بمفهوم اللقب ووجهه أن يقول: لو ☜

---

١ . ورد في نسختي «ب» و «ج» بدل «ومنها أن دلالة التنبيه... » العبارة التالية:
[سلمنا أنّه اثبات الدلالة الوضعية لما فيها من الفائدة لكن لا نسلم استحالته فإنا قد اتفقنا على أن دلالة التنبيه تثبت...].

٢ . وقد ورد في النسختين بعد كلمة «الاستبعاد» ما يلي:
[حذراً عن لزوم الاستبعاد في كلام الشارع].

٣ . وفي النسختين أيضاً بعد كلمة «التنبيه » ورد ما يلي:
[فإثبات دلالة المفهوم حذراً عن لزوم الممتنع في كلام الشارع...].

....

☜كان التخصيص للمنطوق يفتقر إلى الفائدة وأنَّ تلك الفـائدة ليست إلّا سـلب الحكم عمّا عداه لوجب أنْ يكون الأمر كـذلك فـي مـفهوم اللـقب، ولمّـا اجـمع المحققون على عدم الدلالة، فكذلك هاهنا .

وأَجاب بالفرق بين مفهوم اللقب ومفهوم الصفة فإنّ اللـقب لو أُسـقِطَ مـن الكلام لاختل، بخلاف مفهوم الصفة، فإنّ من حذف زيداً في قوله: ضـرب زيـد، إختلّ كلامه، وليس كذلك لو حذف الطويل من قوله: ضرب زيد الطويل، ولما ظهر الفرق لم يكن التخصيص بالذكر في اللقب يوجب النفي عما عداه .

واعترض أيضاً على دليل الخطاب بأَنّ لقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن تكون الفائدة هي [تقوية الدلالة حتى لا يتوهم تخصيص وتمحل الصفة بالاجتهاد.

واجاب: بأنّ ذلك فرع العموم ولا قـائل بـه فـي مـثل قـولنا: زيـد الطـويل مضروب، ولو سُلّم في البعض كقوله: في الغنم السائمة زكاة، لكن لو كانت الفائدة ما ذكرتم لزم الخروج عن صورة النزاع فإنّ الفرض أنّه لا شيء يـوجب التـخصيص سوى المخالفة، فلو كانت الفائدة في ذكر السائمة ليس إلّا المنع من تخصيصها عن وجوب الزكاة لبقي الوجوب في المعلوفة بعموم قوله في الغنم، فإذا لم يجب فيها لأجل مخصّص آخر خرج البحث عن موضع النزاع] .[1] ☜

١ . وردت صياغة هذا المقطع في نسختي «ب» و «ج» كما يلي:
[تقوية دلالة العام كالغنم على ما تحته كالسائمة والمعلوفة حتّى لا يتوهم تخصيص بالاجتهاد.
واجاب بأنَّ دفع توهّم تخصيصها بالاجتهاد وإن كان فـائدة، لكـن التـقييد بـالصفة كـالغنم السائمة إنّما يدفع التوهم لو دلّ على الحكم فيهما لكن دلالته على الحكم فيهما فرع كونه ☜

....

☜واعترض أيضاً عليه بأَنّ فائدته حصول الثواب بالاجتهاد في قياس صورة المسكوت عنه عليه.

وأجاب: بأنّ المسكوت عنه وإنْ كان مساوياً للمنطوق أو راجحاً في المصلحة المناسبة[1] للحكم، خرج عن محل النزاع، إذ الشرط في مفهوم المخالفة أَنْ لا يكون المسكوت عنه مساوياً للمنطوق ولا أولى ويصير حينئذٍ مفهوم موافقة وقد تقدّم، وإن لم يكن مساوياً، ولا أولىٰ إندرج فيما لا فائدة فيه سوى المخالفة لإستحالة القياس حينئذٍ.

☜ عامّاً فيهما. ولا قائل يقول بعموم الغنم السائمة في السائمة والمعلوفة، لأنّه لم يدلّ على الوجوب في المعلوفة بالإتفاق وسلم العموم، ولو سلم العموم ودلالته في بعض الصور على ثبوت الحكم في المسكوت عنه كما لو قال: «اعتق رقبة ناقصة» فإنّه يدلّ قطعاً على جواز عتق التام لخروجه عن محل النزاع، لأنّ التقدير أنّه لا شيء يقتضي تخصيصه سوى المخالفة لكن ههنا شيء اقتضى تخصيصه بالذكر وهو التنبيه على ثبوت الحكم في المسكوت بطريق الأولى].

١. وفي نسخة «أ»: [المانعة].

قال: واستُدلَّ: لو لم يكن للحصر لزم الاشتراك إذ لا واسطة، وليس للاشتراك باتفاقٍ.

وأُجيب: إنْ عنىٰ السائمة فليس محل النزاع، وإن عنىٰ إيجاب الزكاة فيها فلا دلالة على واحد منهما.

الإمام: لو لم يُفد الحصر لم يُفد الاختصاص به دون غيره، لأنّه بمعناه والثانية معلومة، وهو مِثلُ ما تقدّم، فإنّه إن عنىٰ لفظ السائمة فليس محل النزاع، وإنْ عنىٰ الحكم المتعلّق بها فلا دلالة على الحصر، ويجريان معاً في اللقب، وهو باطل.

واستُدل بأنّه لو قيل: الفقهاء الحنفية أئمة فضلاءُ، لنفرت الشافعية، ولولا ذلك لما نفرت .

وأُجيب: بأنَّ النَّفْرَةَ من تركهم على الاحتمال كما يُنفر من التقديم أو لتوهم المعتقدين ذلك .

واستُدلّ بقوله: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً﴾، فقال ﷺ: «لأزيدنّ على السبعين» ، ففهم أنّ ما زاد بخلافه، والحديث صحيح.

وأُجيب بمنع فهم ذلك، لأنّها مبالغة فتساويا، أو لعلّه باقٍ على أصله في الجواز، فلم يفهم منه.

واستدل بقول معلىٰ بن أُميّة لِعُمر: ما بالنا نَقْصُر وقد أَمِنّا، وقد قال تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ ﴾[1]، فقال عمر: تعجبت ممّا تعجبت منه

---

١. النساء: ١٠١.

فسألته ﷺ فقال: «إنّما هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته»، ففهما نفي القصر حال عدم الخوف، وأقرّ ﷺ.

وأُجيب بجواز أَنَّهما استصحبا وجوب الإتمام، فلا يتعيّن.

وأستُدلّ بأَنَّ فائدتَه أكثرُ فكان أولىٰ، تكثيراً للفائدة، وإنّما يلزم من جعلِ تكثيرِ الفائدة يدلُّ على الوضع.

وما قيل من أنّه دور، لأَنَّ دلالتَهُ تتوقف على تكثير الفائدة وبالعكس، يلزمُهُم في كلِّ موضع.

وجوابُه: أَنَّ دلالته تتوقف على تعقّل تكثير الفائدة عندها لا على حصول الفائدة.

واستُدلّ: لو لم يكن مخالفاً لم يكن السَّبْعُ في قوله ﷺ: «طُهُورُ إناءِ أحدِكُم إذا ولغ الكلبُ فيه أَنْ يَغْسِلَهُ سبعاً» مُطهرّةً، لأنَّ تحصيلَ الحاصلِ مُحَالٌ، وكذلك: «خَمسُ رَضَعاتٍ يُحَرِّمْنَ».*

....

[أدلة المثبتين لدليل الخطاب]

* أقول: هذه استدلالات من قال بدليل الخطاب،[1] [و] اعترض عليها المصنف:

منها: أَنَّ التخصيص بالوصف لو لم يكن دالاًّ على نفي الحكم عما عداه، ☜

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ١ / ٤٧٥ ـ ٤٨٠.

....

☜لزم وقوع الاشتراك(١)، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: أنَّ التخصيص قد ورد دالاًّ على نفي الحكم عن غيره فيكون حقيقة فيه، لأَنّ الأصل في الاستعمال، وإذا كان حقيقة فيه فلو كان موضوعاً للأمر المطلق ـ وهو الدلالة على محل التخصيص مع عدم الدلالة على النفي عن غيره ـ لزم الاشتراك، وأمّا بطلان التالي فظاهر لأنّه متفقٌ عليه .

والاعتراض (٢) أَنْ يقولَ: إنْ عنيتم بوقوع الاشتراك وقوعه في السائمة، فهو غيرمحل النزاع وغير لازم أيضاً، وإنْ عنيتم وقوعه في إيجاب الزكاة فيها فلا دلالة على إيجاب الزكاة في غيرها ولا على نفيه، فإنّه قد يرد مع كلّ واحد منهما، فهو أعمّ منهما، ولا دلالة للعامّ على الخاصّ.(٣)

ومنها حجّة الإمام وتقريرها: أنّ التعليق بالوصف لو لم يفد الحصر لم ☜

---

١ . في النسختين بدل «وقوع الاشتراك» ورد ما يلي:
[اشتراك المعلوفة والسائمة في الوجوب].

٢ . والاعتراض للمصنّف كما مرّت الاشارة إليه .

٣ . وقد ورد في النسختين مكان المقطع الآنف الذكر، المقطع التالي:
[أنّه لا واسطة بين حصر الحكم في السائمة وبين الاشتراك فإذا انتفىٰ الحصر على الاختصاص ثبت الاشتراك يُعني تعميم الحكم.
والجواب: إن أردت بقولك: «لو لم يكن التقييد للحصر» أنّه لو لم يكن لحصر السائمة أي اختصاصها بهذا الصنف من الغنم، فالملازمة مسلّمة، لكنه غير محل النزاع، إذ لا نزاع في اختصاصها به، وإن اردت أنّه لو لم يكن لحصر إيجاب الزكاة فيها ـ أعني في السائمة ـ لزم الاشتراك، منعنا الملازمة، والواسطة بين الحصر والاشتراك ثابتة، إذ النزاع في دلالة اللفظ، ولا يلزم من عدم دلالة المقيّد على التخصيص دلالته على الاشتراك لجواز أَنْ لا يدلّ على شيء منهما، بل يدلّ على الإيجاب مطلقاً].

....

☜ يفد الاختصاص به دون غيره لأنّه في معناه والتالي باطل [والمقدّم مثله والملازمة ظاهرة لأن الاختصاص به دون غيره يعني الحصر، فما لا يفيد الحصر لا يفيد الاختصاص، وبيان بطلان التالي أن فائدة الاختصاص به دون غيره معلوم][١] قطعاً.

والاعتراض أن هذا قريب من الحجّة الأُولى، فإنّه إن عنى[٢] لفظة السائمة فليس محل النزاع، وإن عنى الحكم المتعلق بها لم يفد الحصر على أنّ هذين الاستدلالين واردان على اللقب، وهو باطل .[٣]

ومنها: أنّ القائل لو قال: «الفقهاء الحنفية أئمة فضلاء» لنفرت منه الشافعية، ولا موجب لنفورهم سوى فهمهم من ذلك أن تخصيص الحنفية بالفضل يوجب النفي عن غيرهم .

والاعتراض: لا نسلم أَنَّ الموجب للنفور ما ذكرتم، بل هاهنا أمران يوجبانه: ☜

---

١. في نسختي «ب» و «ج» فقط وإتيانها في المتن ضروري.
٢. وردت العبارة التالية في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «إنْ عنىٰ» :
[... بقوله: «إنّه لولم يفد الحصر» أنّه لو لم يفد حصر السائمة واختصاصها بالصنف المخصوص فاختار أنّه يفيد، لكنه غير مفيد له، لأنّه ليس محل النزاع على ما تقدّم. وإنْ عنىٰ أنّه لو لم يفد حصر الحكم فيها لم يفد الاختصاص بها دون غيرها، قلنا: لا نسلم، إذ معنى الاختصاص بها دون غيرها دلالة وجوب الزكاة فيها دون غيرها، وهذا المعنىٰ لا يتوقف على دلالته على انحصار الوجوب فيها].
٣. قد وردت العبارة التالية في نسخة «ج» فقط بعد كلمة «باطل»:
[لكن يجاب عنه بما أجاب حين أورد، وهذان جاريان في أربعة من المفهومات].
إلّا أنّه لا داعي لدرجها في المتن.

....

☜الأول: إنّ تخصيص الحنفية بذلك يوجب القطع بفضلهم، وترك غيرهم يوجب الاحتمال، وذلك يوجب النفور كما ينفرون من تقديم الحنفية عليهم وإنْ كانا مذكورين.

الثاني: إنّهم ينفرون لأنّهم يريدون نفي توهُّم من يتوهم أنّ التخصيص بالصفة يدل على نفي الحكم عمّا عداه.

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ﴾[١].

فقال ﷺ: «والله لأزيدنّ على السبعين»[٢] فهم ﷺ إنّ ما زاد على العدد بخلافه، وذلك يؤيد ما ذكرناه.

والاعتراض من وجهين:

الأوّل: المنع من فهم ذلك، وذلك لأنّ المقصود من الآية نفي المغفرة لهم، لأنّه تعالى قال: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ﴾، فعلمنا أنّ المغفرة قد انتفت مطلقاً وإنّما مثّل بالعدد المخصوص طلباً للمبالغة كما هو عادة العرب، وقد جاء في القرآن ذلك في قوله تعالى: ﴿ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا﴾[٣]، وإذا كان المقصود من العدد إنّما هو المبالغة استوى ذكره وعدمه، لأنّه لا تكون الفائدة هي نفي الحكم عمّا عداه[٤]. ☜

---

١. التوبة: ٨٠.

٢. فتح الباري: ٨ / ٢٥٣؛ الدر المنثور: ٦ / ٢٢٤؛ الإحكام للآمدي: ٣ / ٧٤؛ تفسير الرازي: ١٦ / ١٤٧؛ تفسير الميزان: ٩ / ٣٥٤.

٣. الحاقّة: ٣٢.

٤. وقد عقب بعد كلمة «عداه» في نسخة «ج» بما يلي:

....

☜**الثاني**: لعل ما زاد على السبعين تجوز فيه المغفرة، لا أنّه موجب للمغفرة، وذلك يكفي في قول الرسول ﷺ لتجويز أن تحصل لهم المغفرة وذلك لا يلزم فهم دليل الخطاب (١).

ومنها: أنَّ يعلىٰ بن أُميّة قال لعمر: ما بالنا نقصر من الصلاة وقد أَمنّا والله تعالى قال: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾(٢) فقال عمر: تعجَّبتُ ممّا تعجَّبتَ منه فسألته ﷺ فقال: «إنّما هي صدقة تصدّق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته» (٣) ففهم عمر وابن أميّة نفي القصر حال عدم الخوف واقرهما الرسول ﷺ على ذلك، وذلك هو دليل الخطاب.

والجواب: المنع من فهم دليل الخطاب بذلك، وإنّما حصل لهما هذا الشكّ لأنّهما استصحبا وجوب الإتمام، فلمّا نزلت آية التقصير بطل ذلك الاستصحاب مادام الشرط ـ وهو الخوف ـ حاصلاً، فلمّا زال الشرط لزم زوال التقصير، وإذا كان كذلك لم يلزم دليل الخطاب. ☜

[☜وإنّما قال ﷺ: «لأزيدن» استمالة للأحياء منهم وترغيباً في الدين] وهي إضافة لا بأس بها لو صحّ الخبر، لأن إمام الحرمين قد ضعفه.

١. قد ورد في نهاية العبارة في نسخة «ج» ما يلي:

[وفهمه ﷺ لا من الآية بل من الإستصحاب ودليل العقل].

وهو كلام غير لائق لأنَّ الاستصحاب للشاكّ، وهل أنَّ الرسول ﷺ كان يشكّ فيما نزل عليه؟! حاشا له ومعاذا!

٢. النساء: ١٠١.

٣. صحيح مسلم: ٢ / ١٤٣، باب صلاة المسافر؛ سنن ابن ماجة: ١ / ٣٣٩، برقم ١٠٦٥؛ سنن أبي داود: ١ / ٢٦٩، برقم ١١٩٩؛ عوالي اللآلي: ٢ / ٦١، برقم ١٦٤.

....

☜ومنها: أَنَّ تعليق الحكم على الوصف لا شكَّ في دلالته على ثبوت الحكم فيه، وإذا جعلناه دليلاً على نفي الحكم عن غيره كان أكثر فائدة، وجعل اللفظ دالاً على ما هو اكثر فائدة أولى، فيكون اللفظ موضوعاً لذلك النفي أيضاً .

والاعتراض: أَنَّ هذا إنّما يلزم على من جعل تكثير الفائدة يدل على الوضع، ونحن نمنع ذلك .

واعلم أنّ بعض المتأخرين إعترض على هذه الدلالة أيضاً بلزوم الدور، قال: لأَنَّ دلالَتَهُ علىٰ نفي الحكم عن غيره تتوقف على [تكثير الفائدة لأَنَّ دلالَتَهُ تتوقف على الوضع إجماعاً، والوضع على تكثير الفائدة، لِما قلتم من كون الوضع معلّلاً بتكثير الفائدة والعلّة متقدّمة و](١) تكثير الفائدة يتوقف على الدلالة لأَنّها لا تحصل من دونها .

واعترض المصنف على هذا بأَنّه وارد على كلّ موضع (٢) لأَنَّ القائل إذا قال: زيد موضوع لهذه الذات، فإنَّ (٣) دلالته عليها تتوقف على حصول الفائدة المتوقفة على الدلالة . ☞

---

١. وقد جاء هذا المقطع في النسختين وادراجه في المتن لازم لأنّه يبدو انّه سقط من نسخة «أ».

٢. قد وردت العبارة التالية في النسختين بعد كلمة «الوضع»:

[تدعى فيه الدلالة بأن يقال: دلالة اللفظ تتوقف على الوضع المتوقف على الفائدة لاستحالة أن يصدر من المختار الحكيم الوضع من غير فائدة المتوقفة على الدلالة] وواضح أنَّها إضافة توضيحية ولكن لا بأس بها.

٣. ما في نسخة «أ»:

[لأن] والصحيح ما اثبتناه.

....

☜ثم إنّه أجاب عن أصل الدور وقال: إنّ الدلالة تتوقف على الوضع والوضع على تعقّل تكثير الفائدة عند الدلالة لا على حصول الفائدة، فاندفع الدور [١].

ومنها: أنّه لو لم يكن ما عدا محل التخصيص مخالفاً له لم تكن السبع في قوله ﷺ: «طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أَنْ يغسله سبعاً» مطهرة لأنّ تحصيل الحاصل محال.

وبيانه: أَنَّ ما دون السبع إنْ كانت مطهّرة، كان استناد التطهير إلى السبع ملزوماً لتحصيل الحاصل وإنْ لم تكن مطهرّة لزم المطلوب وهو أنّ التخصيص بالذكر يدل على نفي الحكم عما عدا محل التخصيص ؛ وكذلك القول في قوله: «خمس رضعات يُحَرِّمْنَ» [٢]، بل في كل عدد إستند إليه حكم من الأحكام.

---

١. جاء في النسختين في نهاية العبارة ما يلي:
[والحاصل أن تَكثُّر الفائدة علّة غائيّة للوضع فتُقدّم عليه في التصّور وتتأخر في الوجود فحينئذٍ تتوقف دلالته على الوضع والوضع على تعقل تكثير الفائدة عند الدلالة المتوقف على دلالته فلا دور].
ولكنها زيادة لا ضير فيها.

٢. سنن أبي داود: ٢ / ٢٢٤، برقم ٢٠٦٢؛ المحلّى: ١٠ / ١٤، كتاب الرضاع، المسألة ١٨٦٨.
والمشهور عند الإمامية هو اعتبار خمس عشرة رضعة.

قال: النافي: لو ثبت لثبت بدليلٍ، وهو عقليّ ونقلي... إلى آخره .

وأُجيب بمنع اشتراط التواتر والقطع بقبول الآحاد، كالأصمعي أو الخليل، أو أبي عبيدة أو سيبويه .

قالوا: لو ثبت لثبت في الخبر، وهو باطل؛ ولأنَّ من قال: في الشَّام «الغنم السائمة» لم يدل على خلافِه قطعاً.

وأُجيب بالتزامه وبأَنَّه قياسٌ، ولا يستقيمان .

والحق الفرقُ بأَنَّ الخبر وإنْ دَلَّ على أَنَّ المسكوت عنه غير مُخبر به، فلا يَلْزَم أَلّا يكون حاصلاً، بخلاف الحُكم، إذْ لا خارجيَّ له فيجري فيه ذلك.

قالوا: لو صحّ لما صحّ: «أدّوا زكاة السائمة والمعلوفة» كما لا يصح: «لا تقل له أفٍّ، واضربْهُ» للتناقض ولعدم الفائدة .

وأُجيب بأَنَّ الفائدة عدمُ تخصصه ولا تناقُض في الظواهر.

قالوا: لو كان لما ثبت خلافه للتعارض، والأصل عدمه، وقد ثبت في نحو: ﴿لاَ تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾.

أُجيب: بأَنَّ القاطع عارض الظاهِرَ فلم يَقوَ، وتَجِبُ مخالفة الأصل بالدليل.*

....

[أدلة النافين لدليل الخطاب]

* أقول: احتجّ القائلون بعدم دليل الخطاب بوجوه :

. . . .

☜ الأوّل: لو دلّ تقييد الحكم بالوصف على نفيه عما عداه[١] لكانت تلك الدلالة إمّا ثابتة بالعقل أو بالنقل، والأوّل باطل لأنّ العقل لا مجال له في اللغات، والثاني باطل لأنّ النقل إما متواتر أو آحاد، والمتواتر لا سبيل إلى الإدّعاء به في هذا المقام، والآحاد لا يفيد القطع فلا يكون حجة.

والجواب: لم لا يثبت بالنقل الآحادي، والتواتر غير مشترط، ويجوز التمسّك بالآحاد في مثل هذه المسائل مع أنّا نقطع بأنّ العلماء لم يزالوا يستدلّون على الأحكام بقول بعض الأُدباء المشهورين كالأصمعي والخليل وأبي عبيدة وسيبويه وغيرهم، فعلمنا أنّ التواتر غير مشترط.

الثاني: لو كان تخصيص الحكم بالصفة يدل على نفيه عما عداها في الأمر، لكان تخصيصه بها يدل على نفيه عما عداه في الخبر، والتالي باطل فالمقدّم مثله. وبيان الشرطية: القياس والجامع ما اشتركا فيه من كون كلّ واحد منهما نوعاً من الكلام قد يقيّد بالوصف، وأمّا بطلان التالي فظاهر فإنّا نعلم أنّ من قال: في الشام «الغنم السائمة» لم يدل على خلافه قطعاً.

والجواب: أنّا نلتزم في الخبر ذلك، وأيضاً فهو قياس في اللغة فلا يسمع. والمصنف أبطل كل واحد من الجوابين[٢]، وذكر أنّ الحقّ الفرق بين الخبر ☜

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ١ / ٤٨٠.

٢. وقد أُوضِحَ الجوابان في النسختين بما يلي:

[أما الأوّل فلأنّه لم يثبت القول بالتزام ذلك في الخبر عند القائلين بدليل الخطاب. وأمّا الثاني فإنّه ليس بقياس وإنّما هو تمثيل لأنّ القياس في اللغة هو إلحاق مسكوت عنه في التسمية ☜

....

☜والأمر، بأنّ الخبرَ لا يدل على أنَّ المسكوت عنه غير مخبر به ولا يلزم من ذلك أنْ لا يكون المسكوت عنه بخلاف ما أُخبر به في نفس الأمر بخلاف الحكم فإنّه لا خارج له، فإذا عُلّق على صفة كان المسكوت عنه بخلافه إذْ لا حكم في الخارج.

الثالث: لو كان تعليق الحكم على صفة يستلزم نفي الحكم عن ما عداها، لزم أن لا يصحّ قولنا: «أدّوا زكاة السائمة والمعلوفة»(١) كما أنّه لا يصحّ أنْ يقال: «ولا تقل لهما أفٍ واضربهما» وأيضاً يلزم التناقض لأنّ وجوب الزكاة في السائمة إذا كان دالاً على عدم وجوبها في المعلوفة، كان التعقيب بوجوب الزكاة في المعلوفة ينزل منزلة قوله: «لا يجب في المعلوفة ويجب فيها»، ومعلوم حصول التناقض في ذلك ☜

☜ بمسمّى آخر لمعنى جامع بينهما ولا شكّ في أنّه ليس كذلك هاهنا.

وذكر أنَّ الحق الفرق بين الخبر والحكم الشرعي، وبيانه: أنْ نقول لا نسلم أنّه لو دلّ قوله ﷺ: «في الغنم السائمة زكاة» على عدم الوجوب في المعلوفة، لدّل قولنا: «في الغنم السائمة نتاج» مثلاً على عدم النتاج في المعلوفة لأنَّ الخبرَ وهو قولنا: «في الغنم السائمة نتاج» وإنْ لم يدل على عدمه أنَّ المسكوت عنه وهو المعلوفة مخبر به ـ أي وإنْ لم يدل على أنَّ في المعلوفة نتاجاً ـ فلا يلزم أنْ لا يكون النتاج حاصلاً في المعلوفة لأن الخبر يفتقر إلى الخارج وهو متعلقه ـ كثبوت النتاج في مثالنا ـ لا يتوقف هو ولا نفيه على الخبر لجواز ثبوته، مع عدم الإخبار عنه وعن عدمه وعدمه مع الإخبار به، بخلاف الحكم الّذي هو خطاب الشارع كقوله: «في الغنم السائمة زكاة» لأنّه لا خارجيَّ له، لأنّه متعلق له كالخبر حتّى يجري فيه ما جرى في الخبر، (اظن أنّ حاصله منع قياس الخبر على الحكم).

وفي عبارة المصنّف تسامح لأنّه كان ينبغي أن يقول كما قلنا نحن، لأنّه يلزم من عبارته أنَّ الخبر يدل على ما لا يتناهىٰ].

١. عوالي اللآلي: ٤ / ٤٨؛ بحار الأنوار: ٧٧ / ٦؛ مسند أحمد: ٢ / ٤٢٧؛ صحيح مسلم: ١ / ١٦٢؛ سنن أبي داود: ١ / ١٩، برقم ٧١؛ سنن البيهقي: ١ / ٢٤٧ و ٤٤٠.

....

☜ وإلّا لما حصلت الفائدة بقوله: «والمعلوفة» .

والجواب: الفائدة عدم تخصيص المعلوفة بالاجتهاد.

قوله: «يلزم التناقض» قلنا: هذا ممنوع فإنّه لا تناقض بين الألفاظ الظاهرة والصريحة بل يجب الجمع بينهما .

ووجهه: أَنَّ التعليق يدلّ على النفي ما لم يكن هناك نصٌّ على المساواة.

الرابع: لو كان التعليق على الوصف يستلزم عدم الحكم عما غايره [١]، لزم التعارض في ما يكون مساوياً والأصل عدمه، وقد ثبت في نحو قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾[٢].

والجواب: أَنَّ القاطع إذا عارض الظاهر لم يقو الظاهر على دفعه، ويجب مخالفة الأصل عند ظهور دليل يدل على المخالفة أقوى منه [٣].

---

١. وقد أوضح المعنى في النسختين بمُا يلي:
[لما ثبت خلافه وهو ثبوت الحكم عند عدم الصفة أَما الملازمة فللزوم التعارض بين دليل الخطاب والدليل الدال على ثبوت الحكم مع عدم الصفة والتعارض على خلاف الأصل، وأَمَّا بطلان التالي فلثبوت الحكم مع عدم الصفة في نحو قوله تعالى...].

٢. آل عمران: ١٣٠.

٣. وهناك إضافة في النسختين:
[وما ذكرتموه من الآية دليل ظاهر على عدم التحريم للربا عند أكله غير مضاعف لأَنَّ قولَه: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا﴾ نص في تحريمه مطلقاً فكان أولى بالإعمال، على أَنَّ نقول أَنَّ التخصيص فيما ذكرتم خرج مخرج الأَغلب لأَنَّ الربا في الأَغلب إنّما يكون (يؤكل) إذا كان مضاعفاً، وإذا خرج مخرج الأَغلب لم يدل على الحصر على ما بينا فيما مضىٰ].

قال: وأَمّا مفهوم الشرط، فقال به بعضُ من لا يقولُ بالصفة.

والقاضي، وعبدالجبار، والبصري على المنع.

للقائل به ما تقدَّم، وأيضاً يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط.

وأُجيب: قد يكون سبباً.

قلنا: أجدَرُ إنْ قيل بالاتحاد، والأَصلُ عدَمُهُ إنْ قِيلَ بالتعدُّدِ.

وأُورد: ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾[1].

وأُجيب بالأغلب وبمعارضة الإجماع. *

....

[مفهوم الشرط]

* **أقول**: اختلفوا في الحكم المعلق على الشرط هل ينتفي بانتفائه[2]، فذهب الكرخي وأبوالحسين البصري إلى ذلك، وذهب القاضي أبوبكر وابوعبدالله البصري وعبدالجبار إلى المنع .

احتج القائلون به بوجهين:

أحدهما: ما تقدّم من حديث ابن أُمية [3] في القصر.

---

١. النور: ٣٣.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ١ / ٤٦١؛ الإحكام للآمدي: ٣ / ٦١؛ التقريب والإرشاد: ٣ / ٣٦٣؛ المعتمد: ١ / ١٤٢.

٣. وهو يعلىٰ بن أُميّة بن أبي عبيدة، اسمه عبيد ويقال زيد، التميمي الحنظلّي، قيل هو أوّل من

....

☜الثاني: أنّه يلزم من انتفاءِ الشرط انتفاءُ المشروط وإلّا لم يكن شرطاً وإلّا لزم أن يكون كلّ شيء شرطاً لكلّ شيء لأَنّه إذا كان لا يلزم من وجوده وجود المشروط ولا من عدمه عدمه فكلّ أمرين مختلفين يكون أحدهما شرطاً للآخر وهو باطل قطعاً، والداخل عليه حرف الشرط يسمّىٰ شرطاً لغةً.(١)

وأُجيب عن هذا بأَنّ الشرط قد يكون سبباً ولا يلزم من عدم السبب عدم المسبب لجواز قيام سبب آخر يقتضي وجود المسبب(٢).

والاعتراض عليه: أنَّ كونه سبباً أجدر في مطلوبه لأَنّه أبلغ من الشرط ويلزم من عدمه عدم المسبب إنْ كان واحداً والتعدد معدوم بالأصل.

قال القاضي وأبوعبد الله:

إنّ الشرط لا يلزم من نفيه نفي المشروط لما في قوله تعالى: ﴿وَ لَا ☜

☜ أرّخ الكتب، توفي سنة ٤٧ هـ، وهوالّذي سأل عمر: ما بالنا نقصر الصلاة وقد أمِنّا؟ فأجابه عمر بقوله: عجبت ممّا عجبتَ منه، فسألت رسول الله ﷺ فقال: «صدقة تصدَّق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته». عوالي اللآلي: ٢ / ٣٢٦، وأخرجه الترمذي وابن ماجة والبيهقي في سننهم.

١. والداخل عليه حرف الشرط يسمّىٰ شرطاً لغة.

٢. وقد جاء الجواب في النسختين كما يلي:

[وأُجيب على هذا بأنّ الشرط قد يكون المراد به الشرط اللغويّ وهو ما دخل عليه حرف الشرط وحينئذٍ لا نسلّم أَن المشترط (المشروط) يعدم بعدمه لأنّه قد يكون سبباً ولا يلزم من عدم السبب عدم المسبب لجواز قيام سبب آخر يقتضي وجود المسبب، وقد يكون المراد منه ما هو شرط في نفس الأمر ولا شكّ في عدم المشروط بعدمه، وليس فيه نزاع بل النزاع وقع في أنّ الداخل عليه حرف الشرط هل هو شرط حقيقي أم لا ؟]

قال: مفهوم الغـاية: قـال بـه بـعضٌ مـن لا يـقول بـالشرط، كـالقاضي وعبدالجبار.

للقائل به ما تقدّم، وبأنّ معنى: «صوموا إلى أن تغيب الشمسُ» آخرُهُ غيبوبةُ الشمسِ، فَلَو قُدِّر وجوبٌ بعدَه لم يكن آخِراً.*

....

☜ تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾[١] فإنّه لو كان انتفاء الشرط ملزوماً لانتفاء المشروط لجاز الاكراه إذا لم يُردن التحصّن.

والجواب: أنّ الإكراه إنّما يكون حالة ارادة التحصّن [٢] لا حالة إرادة عدمه، ولو سُلِّم فهو معارض بالاجماع.

[مفهوم الغاية]

* أقول: اختلفوا في تعليق الحكم بغايةٍ، هل يدلّ على نفيه عما عداها، أم لا؟ وذلك كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[٣] و ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾،[٤] فذهب أكثر الفقهاء وجماعة من المتكلّمين كالقاضي أبي ☜

١. النور: ٣٣.

٢. وقد جاء في النسختين بعد كلمة «التحصن» ما يلي:

[في الاغلب وحينئذٍ لا يرد علينا لأن الكلام في مفهوم المخالفة والآية ليست منه لانتفاء شرط مفهوم المخالفة وهو أن لا يخرج القيد مخرج الاغلب، ولو نُسلّم فهو معارض بالاجماع لأنّ الاجماع دال على تحريم الإكراه مطلقاً، فهو معارض لظاهر الآية، وقد مرّ أنّ مع تعارض الدليلين يكون العمل بالأقوى الّذي هو الإجماع القطعي].

ولا بأس به لأنّه يلقي الضوء على النص.

٣. البقرة: ١٨٧.

٤. البقرة: ٢٢٢.

قال: وأمّا مفهومُ اللقب فقال به الدقّاق، وبعضُ الحنابلة، وقد تقدّم، وأيضاً فإنّه كان يلزم من: «محمد رسول الله» و «زيدٌ موجودٌ» وأشباهه، ظهورُ الكفر.

واستُدِلَّ بأنَّه يَلزمُ منه إبطالُ القياس، لظهور الأصل في المخالفة.

وأُجيب: بأنَّ القياس يستلزم التساوي في المتفق عليه، فلا مفهوم، فكيف به هاهنا.

قالوا: لو قال لمن يخاصمه: ليست أُمّي بزانية، ولا أُختي، تبادرت نسبةُ الزنا إلى أُمِّ خصمه وأُخته، وَوَجب الحدُّ عند مالك وأحمد .

قلنا: من القرآئن، لا مِمَّا نحن فيه. *

....

☜ بكر والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري وغيرهم إلى أنّه يدلّ.

وخالف في ذلك جماعة من الحنفية والفقهاء والمتكلّمين.

احتج القائلون بأنّه يدل بمثل ماتقدم في الوصف، وأيضاً بقوله: « صوموا إلى أن تغيب الشمس» معناه صوموا صوماً آخره غيبوبة الشمس، فلو قُدِّر وجوبٌ بعد الغاية، لم تكن الغاية غايةً بل وسطاً، وهو محال.

[مفهوم اللقب]

* **أقول:** اختلف الناس في تعليق الحكم بالاسم [1] هل يدل على نفيه ☜

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ١ / ٤٦٧؛ المحصول: ١ / ٣٦٠.

....

☜ عمّا عداه أم لا؟ فذهب المحققون إلىٰ أنّه لا يدلّ، وذهب الدقّاق[1] وبعض الحنابلة إلى أنّه يدلّ .

والدليل على أنّه لا يدلّ [ما تقدّم من أنّ مفهوم اللقب مردود، وأيضاً فإنّ][2] قول القائل: «عيسى رسول الله» و «زيد موجود» لو دلّ على نفي الرسالة عن غير عيسى ونفي الوجود عن غير زيد لزم أنْ لا يكون محمد رسول الله ﷺ وأنْ لا يكون الإله موجوداً، وذلك كفرٌ ظاهر .

واستدلّ بعض النافين لمفهوم اللقب بأنّه لو كان تعليق الحكم على الاسم يدل على نفيه عما عداه بطل القياس والتالي باطل فالمقدّم مثله، وبيان الشرطية انّ القياس إنّما يكون حجّة على تقدير نفي النص في الفرع، فإذا كان النص الدالّ في الأصل دالاًّ على نفي الحكم عن الفرع كان العمل به متعيّناً، فيبطل القياس.[3]

والجواب: أنّ القياس المتفق عليه يستلزم تساوي الفرع[4] والأصل فيه ☜

---

١. هو محمد بن محمد بن جعفر البغدادي الفقيه الشافعي، قيل: كان فقيهاً أُصولياً ولي القضاء بـ «كرخ» بغداد، توفّي سنة ٣٩٢ هـ. لاحظ: تاريخ بغداد: ٣/ ٢٢٩، برقم ١٢٩٤، وفيه: المعروف بابن الدقاق.

٢. في نسختي «ب» و «ج» فحسب.

٣. وقد ورد في النسختين بعد كلمة «القياس» ما هذا نصه:

[وإلى بيان الشرطية أشار بقوله: «لظهور الأصل في المخالفة»، أي لظهور المقيس عليه في مخالفة الفرع، لأنَّ النص أو الإجماع الدالّ على حكم الأصل بمنطوقه يكون دالاًّ ظاهراً على نفي الحكم عن الفرع بمفهومه].

٤. ورد بعد كلمة «الفرع» في النسختين ما يلي:

☜

قال: وأمّا الحصر بـ«إنّما» فقيل: لا يفيد، وقيل: منطوقٌ.

وقيلَ: مفهومٌ.

الأوّل: إنّما زيدٌ قائم، مثل: إنَّ زيداً قائم، والزائدُ كالعَدَم .

الثاني: ﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللهُ ﴾ بمعنى: ما إلهكم إلّا الله سبحانه، وهو المدَّعي، وأمّا مثلُ: «إنّما الأعمال بالنيّات» و «إنّما الولاءُ لمن أعتق» فضعيفٌ، لإنّ العموم فيه لغيره، فلا يستقيم لغير المعتق ولاءٌ ظاهراً. *

....

☜ كما في كثير من الأقيسة الّتي أُصولها الاحكام المعلقة على الصفات فلا يفهم هناك، فكيف به هاهنا مع كونه معلقاً على اللقب.

احتجّ المخالف بالعرف فإنّ من قال لغيره المخاصم له: ليست أُمي بزانية ولا أُختي، تبادر إلى الفهم نسبة الزنا إلى أُمّ المخاطب وأُخته، ووجب الحدّ عند مالك وأحمد، وذلك يدل على المفهوم .

والجواب: لو سُلِّم ذلك لكان إنّما تعرف المخالفة من القرائن، لا ممّا نحن فيه.

[الحصر]

*** أقول:** اختلف الناس في «إنّما» هل تفيد الحصر أم لا؟ فذهب ☜

[☜.. المختلف فيه المسكوت والأصل المنطوق المتفق عليه في المصلحة المناسبة للحكم، وشرط مفهوم المخالفة عدم مساواة المسكوت للمنطوق في المصلحة فلا مفهوم مع التساوي إذنْ لتنافيهما، ولو كان مفهوم الصفة الّذي هو أقوى الاصناف، فكيف بمفهوم اللقب مع أنّه أضعفها].

....

☜الأكثرون إلى أنّها تفيده، وقال آخرون: إنّها لا تفيده، واختلف الأولون: فقال قوم: إنّ الإفادةَ إنّما حصلت بمنطوق اللفظ، وقال آخرون: إنّها حصلت بمفهومه.

احتجّ النافون للإفادة: بأنّ قولنا: إنّما زيد قائم، في معنى: أنّ زيداً قائم، والزائد ـ وهو لفظة ما ـ كالمعدوم لا فائدة له، وهذا ممنوع إذ هو نفس الدعوى.

واحتجّ المثبتون: بأنّ معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا إِلَٰهُكُمُ اللهُ﴾[1]: ما إلٰهكم إلّا الله سبحانه، وهو المراد من الحصر.

لا يقال: لو دلّ لفظ «إنّما» على الحصر بمنطوقه لما صحّ عمل بغير نيّة، ولا الولاء لغير المعتق عملاً بقوله ﷺ: «إنّما الولاء لمن اعتق»،[2] و «إنّما الأعمال بالنيّات»[3]، والتالي باطل لعموم صحة العمل في المنويّ وغيره، والولاء للمعتق وغيره، لمن كاتب أو باع العبد من نفسه.

لأنّا نقول: العموم مستفاد من غير الحديث كالإجماع مثلاً، أمّا نظراً إلى نفس الحديث فلا يستقيم لغير المعتق ولاءٌ ظاهراً، ولا عمل بغير نيّة.

---

١. طه: ٩٨.

٢. الأُم: ٤ / ٨١؛ المجموع: ٩ / ٣٦٦؛ الموطأ: ٢ / ٥٦٢؛ عوالي اللآلي: ٢ / ٣٠٦.

٣. بدائع الصنائع: ٢ / ٤٠؛ تلخيص الحبير: ١ / ٣١١؛ وسائل الشيعة: ج ١، باب وجوب النية في العبادات الواجبة، الحديث ٧؛ عوالي اللآلي: ١ / ٨١؛ صحيح البخاري: ١ / ٢؛ سنن ابن ماجة: ٢ / ١٤١٣؛ سنن أبي داود: ١ / ٤٩؛ سنن البيهقي: ١ / ٤١.

قال: وأمّا مفهوم الحصر.

فمِثلُ: صديقي زيدٌ، والعالم زيدٌ، ولا قرينَةَ عهد.

فقيلَ: لا يُفيد.

وقيل: منطوقٌ.

وقيل: مفهومُ.

الأوّل: لو أفـادهُ لأفـاد العكس، لأنّـهُ فـيهما لا يـصلح للـجنس، ولاالمعهود مُعيَّن، لعدم القرينة، وهو دليلهم، وأيضاً: لو كان لكان التقدّمُ يُغيِّرُ مَدلول الكلمة.

القائل به: لو لم يُفدهُ لأخبر عن الأعمّ بـالأخصّ، لتـعذُّر الجـنس والعهد، فوجب جَعَلهُ لمعهود ذهني بمعنى الكامل والمنتهي.

قلنا: صحيح واللام للمبالغة، فأين الحصر؟

وأُجيب: بل جعله لمعهود ذهنيٍ مثل: «أكلت الخبز» ومثل: «زيد العالم» هو المعروف .

وأيضاً يلزمه: زيد العالم، بعين ما ذكر .

وهو الّذي نصَّ عليه سيبويه في: «زيد الرجل» .

فإنْ زَعَم أنّه يُخبر بالأعم فغلط، لأَنَّ شرطه التنكيرُ.

فإنْ زُعِم أَنَّ اللام لزيد فغلط لوجوب استقلالهِ بالتعريف مـنقطعاً عن زيد، كالموصول. *

....

[مفهوم الحصر]

* **أقول**: اختلفوا في مثل قولنا: «العالم زيد» و «صديقي عمرو» هل

....

☜ يفيد حصر العلم في زيد والصداقة في عمرو أم لا؟ فذهبت جماعة الحنفية والقاضي إلى أنّه[١] لا يدلّ. وقال الغزالي: إنّه يدل بمفهومه وقال آخرون: إنّه يدلّ بالمنطوق.

واحتجّ الأوّلون بأَنّ هذا اللفظ لو أفاد الحصر لأَفاده مع العكس والتالي باطل اتفاقاً فالمقدم مثله، وبيان الشرطية: أَنَّ اللام في الأصل والعكس لا تصلح للجنس ولا للعهد لعدم القرينة، فليس لها دلالة حينئذٍ إلّا الحصر فوجب[٢] أَنْ يكونَ مراداً، وإلّا لخرج اللفظ عن الدلالة[٣].

وهذا هو بعينه دليلهم على الحصر. ☜

---

١. ورد هذا المقطع في النسختين بعد كلمة «أنّه» كالتالي: [... يدل بمفهومه، وقال آخرون: إنّه يدل بالمنطوق.

والمراد بالحصر هو أنَّ هذا التركيب هل يدلّ على أنَّ مدلول المبتدأ فيه هو معهود ذهني مقيّد بما يصير به مطلقاً مساوياً للمحمول حتّى يكون معنى قول القائل: «صديقي زيدٌ» أنَّ الصديق الكامل في الصداقة ـ وغير ذلك من الصفات الّتي باقترانها يتساوىٰ الموضوع والمحمول ـ هو زيدٌ. وكذلك في قولنا: «العالم زيد» أي المنتهي في العلم وغيره من الصفات المختصّة (المخصصة المقيّدة المقتضية) للمساواة].

وليُعلم أن هذا المقطع ورد أيضاً في حاشية النسخة «أ».

٢. جاء بيان الشرطية في نسختي «ب» و «ج» كما يلي: [وبيان الشرطية أنّ لفظة صديقي والعالم لا تصلح للجنس إذ يكذب: «كل صديقي زيد» و «كل العالم زيد» ولا للمعهود المعيّن لعدم القرينة فليس لهما دلالة حينئذٍ إلّا الحصر، وهو كونه دالّاً على معهود ذهني بمعنى الكامل في الصداقة زيد فوجبت...].

٣. ورد في النسختين بعد كلمة «الدلالة» ما يلي: [وإنّما قدّرنا هذه الإفادة لأنّه بعينه دليل القائلين بالحصر، وإذا كان كذلك في الأصل ففي العكس كذلك، لأنّه لا معهود معيّن هناك ولا يصلح للجنس أيضاً لاستحالة قولنا: «زيد كل صديقي» و «زيد كلّ العالم»].

. . . .

☜ وأيضاً لو كان يفيد الحصر لكان التقديم بغير مدلول الكلمة، والتالي باطل فالمقدّم مثله، والشرطية ظاهرة لأنّ قولنا: «زيد صديقي» لا شكّ في أنّه لا يفيده؛ وأمّا بطلان التالي فظاهر أيضاً، لأنّ التقديم والتأخير إنّما هو تصرف في الألفاظ قد يغيّر بعض معانيها الحاصلة بالتركيب، ولا يغير المعاني الإفرادية.

احتجّ الآخرون: بأنّ قولنا: «العالم زيد» لو لم يكن للحصر لكان قد اخبر بالخاصّ عن العام، والتالي باطل لكذب قولنا: «الحيوان انسان» والمقدّم مثله، والشرطية ظاهرة لأنّ العالم ليس للعهد ولا للجنس لتعذرهما ـ على ما مرّ ـ فوجب جعله لمعهود ذهني وهو معنى الكامل المنتهي وذلك يستلزم ما قلناه.

والجواب: أنّه لمعهود [1] ذهني مثل قولنا: «أكلت الخبز» و«زيد العالم»، وهذا هو المعروف، وإنْ كنّا لا نريد به الإستغراق؛ وأيضاً يلزمه قولنا: «زيد العالم» لعين ما ذكر فإنّ المراد بالعالم ليس هو الجنس ولا العهد لتعذرهما بل: المعهود الذهني، ويلزم ما ذكره، اللّهم إلّا أنْ يجوز الإخبار بالاعم عن الاخص وهو خطأ لأنّ شرط الخبر [2] التنكير وأَن جعل اللام في قولنا: «زيد العالم»، لزيد، كان خطأ أيضاً لأنّ اللام معرّفة بالاستقلال وإن لم [3] يمكن كسر [4] زيد، كالموصول.

---

١. ورد بعد كلمة «لمعهود» في النسختين ما يلي:
[لا بالمعنىٰ الّذي ذكرتموه من المعهود المقيّد بل المرادُ المعهود المطلق مثل قولنا...].

٢. وجاء بعد كلمة «الخبر» في النسختين ما يلي:
[جعله التنكير أي شرط جعل الأعم مخبراً به التنكير لما عرف من قواعدهم لأن الالف واللام في المحمول تدل على المساواة].

٣. ورد في «ب» فقط بعد كلمة «لم»: [يذكر زيدٌ لكونه خبر المبتدأ ووجوب الخبر بالتعريف عند كونه معرفة واستلزام ذلك وجوب إستقلال اللام بالتعريف منقطعاً عن زيد وهذا الاستقلال يمنع كون اللام لزيدٍ لتوقف تعريفه حينئذٍ على تقدم قرينة زيد].

٤. كذا في نسخة «أ» ولكن يبدو أن الصحيح هو تنكير زيد.

قال: النسخ: الإزالةُ، نسخت الشمسُ الظلَّ، والنقل: نسخت الكتاب، ونسختْ النحلُ، ومنه المناسخات.

فقيل: مشترك. وقيل: للأوّل. وقيل: للثاني .

وفي الاصطلاح: رفع الحكم الشرعي بدليل شرعيٍّ متأخرٍ، فيخرج المباحُ بحكم الأصل، والرفع بالنوم والغفلة، وبنحو: صلِّ إلى آخِر الشهر.

ونعني بالحكم ما يحصُلُ على المكلف بعد أن لم يكن، فإنّ الوجوب المشروط بالعقل لم يكن عند انتفائه قطعاً، فلا يَردُ: الحكمُ قديمٌ، فلا يرتفع ؛ لأنّا لم نعنه، والقطع بأنّه إذا ثبت تحريم شيء بعد وجوبه انتفىٰ الوجوب، وهو المعنيُّ بالرفع.

الإمام: اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأوّل، فيردُ أنَّ اللفظ دليلُ النسخ ولايطرد، فإن لفظ العدل: «نُسِخَ حكم كذا» ليس بنسخٍ، ولا ينعكس ؛ لأنّه قد يكون بفعله ﷺ. ثُم حاصلُهُ اللفظ الدّال علىٰ النسخ، لأنّه فسّرَ الشرطَ بانتفاء النسخ، وانتفاءُ انتفائهِ حُصُولُهُ.

وقال الغزاليُّ: الخطابُ الدّال على إرتفاع الحُكم الثابت بالخطاب المتقدّم على وجهٍ لولاه لكان ثابتاً مع تراخيهِ عنهُ.

وأُورد: الثلاثة الأُوَلُ، وأنَّ قولهَ: على وجهٍ... إلى آخرهِ زيادةٌ.

وقالت الفقهاء: النصُ الدال على انتهاء أمد الحكم الشرعي مع التأخر عن مورده.

وأُورد: الثلاثة الأُول، فإنْ فرُّوا من الرفع لكون الحكم قديماً والتعلق قديماً، فانتهاءُ أمد الوجوب يُنافي بقاءه عليه، وهو معنى الرفع،

وإنْ فّروا لأَنَّه لا يَرْتَفِعُ تعلّقُ بمستقبلٍ لَزِمَهم منعُ النسخ قبل الفعل كالمعتزلة وإنْ كان لأنّه بيانُ أمدِ التعلّق بالمستقبل المظنون إستمرارهُ، فلابدَّ من زوالِهِ.

المعتزلة: اللفظُ الدال على أَنَّ مثلَ الحكم الثابت بالنصِّ المتقدّم زائلٌ على وجهٍ لولاه لكان ثابتاً، فيردُ ما على الغزّالي، والمقيّد بالمَّرة بفعلٍ.*

....

[مبحث النسخ]

* **أقول:** النسخ (١) يطلق في اللغة على معنيين :

أحدهما: الإزالة، يقال: نسخت الشمس الظلَّ .

والثاني: النقل، يقال: نسخت الكتاب أي نقلته، ونسخت النحلُ العسلَ، أي نقلته، ومن بابهِ المناسخات وهو انتقال الإرث من واحد إلى آخر .

واختلف الناس هاهنا فقال القاضي والغزّالي: إنّه مشترك بين الإزالة والنقل، وقال أبوالحسين: إنّه موضوع للإزالة، وقال القفّال: إنّه موضوع للنقل .

وأمّا في الاصطلاح فقد اختلفوا في معناه فحدَّه قوم: «بأَنّه رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر»، فرفع الحكم جنس، والتقييد بالشرعي، فصل له يخرج به رفع الحكم في الأصل من الإباحة المرفوعة بالحكم الشرعي، وقولنا: بدليل شرعي فصل له آخر يخرج به رفع الحكم بالنوم والغفلة، فإنّه ليس رفعاً بدليل شرعي، ☜

---

١ . نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٥٧٩ ؛ الذريعة إلى أُصول الشريعة: ٢٩٩ ؛ عدة الأُصول: ٢ / ٤٨٥ ؛ المحصول: ١ / ٥٢٦ ؛ المعتمد: ١ / ٣٦٧.

....

☜ وقولنا: متأخر فصل آخر يخرج به المخصصات المتصلة كالشروط والغايات والاستثناءات؛ وحينئذٍ ينطبق الحدّ على النسخ.

واعترض على هذا بعض الأُصوليين بأَنّ الحكم خطاب الله المتعلّق بافعال المكلفين بالاقتضاءِ أو التنجيز أو بالوضع عند الأشاعرة، وخطاب الله تعالى قديم فكيف يصحّ عدمه ؟

وأجاب المصنف عن هذا: بأَنّ المراد بالحكم هاهنا ما يحصل على العبد بعد أَنْ لم يكن [١] فإنّ المشروط بالفعل غير ثابت عند انتفائه، ولا شكّ في أَنّ الفعل حادث فيكون الوجوب حادثاً، ولا نعني بالحكم هاهنا ما ذكرتموه، وأيضاً فإنّنا نقطع بأَنّه إذا ثبت تحريم شيء بعد أَنْ كان واجباً انتفىٰ ذلك الوجوب وهو المعني من الرفع [٢].

وحدّة الإمامُ[٣] بأنّه اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام [الحكم] الأول. والاعتراض عليه من وجوهٍ:

أحدها: أَنّ اللفظ ليس بنسخ وإنّما هو دليل النسخ .

الثاني: أَنّ هذا الحدّ لا يطّرِد فإنّ العدل إذا قال: نُسخ الحكم الفلاني، كان☜

---

١. جاء بعد كلمة «لم يكن» في النسختين بدلاً عن قوله: «فان المشروط بالفعل» ما يلي:
[وهو تعلق الخطاب بافعال المكلفين تعلق التنجيز لا التعلق المعنوي، فلهذا فإن وجوب المشروط بالعقل...].

٢. في النسختين بعد كلمة «الرفع» ورد ما يلي: [بعد أن كان رفع الخطاب المتعلق إنّما يكون برفع تعلق الخطاب بالمكلف لا برفع نفس الخطاب].

٣. يعني به الجويني والموجود في البرهان: ٢ / ٨٤٢ هو: أن النسخ هو في اللفظ الدال على انتهاء أمد الحكم الشرعي مع التأخير عن مورده.

....

☜ ذلك لفظاً ظاهراً في الدلالة على انتفاء شرط دوام [الحكم] الأول[1] وليس بنسخ إجماعاً.

الثالث: أنّه لا ينعكس لأنَّ النسخ قد يكون بالفعل كما يكون بالقول.[2]

الرابع: أَنَّ حاصل هذا الحدّ أنَّ النسخَ هو اللفظ الدالّ على النسخ لأَنّه قال: اللفظ الدال على انتفاء شرط دوام الأول.[3]

وفيه شرط دوام الأول بانتفاء النسخ وانتفاء الغاية حصوله، ويلزم من ذلك الدور المحال.

وحدّه الغزّالي: بأَنّه الخطاب الدالّ على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدّم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه، وهذا الحدّ أخذه الغزالي من القاضي أبي بكر .

وقصد بـ«الخطاب» كلّ خطاب سواء دل بمفهومه أو بمنطوقه وخرج عنه الموت واشباهه، فإنَّ به يرتفع الحكم وليس بنسخ لما لم يكن خطاباً، وقيّد: «بالخطاب المتقدّم» لأَنَّ رفع الأحكام العقلية ليس بنسخ، وقيد بقوله: «على وجه لولاه لكان ثابتاً» لتخرج عنه الاحكام المقيّدة بالمدّة، فإنَّ ذلك الحكم يرتفع عند إنتهاء المدّة لذاته، وقيد «بالتراخي» لتخرج عنه المخصّصات المتصلة . ☜

---

١. في النسختين بعد كلمة «الأوّل» ورد ما يلي: [لدلالته على انتفاء الحكم الأوّل ظاهراً لكونه لفظ عدل، ودلالة ظهور انتفاء الحكم الأوّل على ظهور انتفاء شرط دوامه].

٢. الكاشف عن المحصول: ٥ / ٢١٦.

٣. وفي النسختين ورد ما يلي:

[وقال مرادي من شرط دوام الحكم الأوّل هو انتفاء النسخ وانتفاء انتفائه هو حصوله...].

....

☜ وترد على هذا الحدّ الثلاثة الأُولىٰ الموروودة على الحدّ الأوّل، لأَنَّ الخطاب دليل النسخ وليس به، وأيضاً فالعدل إذا قال: هذا الحكم منسوخ، فإنّه خطاب دالٌ على ارتفاع الحكم، [1] وأيضاً فالنسخ قد يكون بالفعل فكيف يصحّ منه تخصيصه بالخطاب؟ ويرد على ذلك أَنَّ هذا[2] قد اشتمل على زيادة لا فائدة فيها، وهو قوله: «على وجه لولاه لكان ثابتاً» لأَنّه إنّما ذكر احترازاً عن الأَحكام المقيّدة بالمدة، وهذا يخرج بقولنا: رفع الخطاب الثاني لأنَّ هذه الصورة، الحكم فيها يرتفع لا بالخطاب بل بانتهاء مدة الحكم، وقوله أيضاً: «مع تراخيه عنه» لا فائدة فيه لأنّه وقع احترازاً عن الاستثناء والشرط والصفة، وهذه الأمور تخرج بالرفع، لأَنَّ هذه مثبتات للخطاب فإنَّ تقييد الحكم بالوصف ليس برافع لذلك الحكم بل هو مبيّن لأنّ بعض الصور لم يتناولها الخطاب وكذلك الشرط والاستثناء.

وحدَّه الفقهاء: بأنّه النص الدال على انتهاء أمد الحكم الشرعي مع التأخّر عن مورده.

وترد عليه الثلاثة الأُول الموروودة على الحدّين الأولين، وهؤلاء القوم إن طلبوا الفرار من التحديد بالرفع لأَنَّ الحكم عندهم قديم والتعلق قديم [3] فلا يصح رفعهما، ورد عليهم ذلك بعينه لأنَّ انتهاء مدّة الوجوب ينافي بقاء الوجوب وإلّا لم تكن تلك نهاية المدّة، وإذا لم ينف الوجوب حصل رفعه ؛ مع أَنّهم قد أَخذوا في حدِّهم انتهاءَ مدّة الحكم. ☜

---

١. ورد في النسختين بعد كلمة «الحكم»:
[عندنا إذ المراد لولاه لكان ثابتاً عندنا ولو كان المراد لكان ثابتاً في نفس الأمر لم يرد].
٢. وفي نسخة «ج» بدل «ذلك أن هذا» ورد ما يلي: [الحدّ أيضاً أنّه...].
٣. وردت بعد كلمة «قديم» في النسختين ما يلي: [يعني التعلق المعنوي لا تعلق التنجيز].

....

☜ وإنْ فرّوا من الرفع لأجل أَنَّ التعلق بفعل المستقبل لا يرتفع،(١) لزمهم المنع من النسخ قبل الفعل كما هو مذهب المعتزلة لأَنَّ نسخ الفعل قبل حضور وقته نسخ للتعلق بالفعل المستقبل، وإنْ كان(٢) لأنَّه عندهم بيان أمد التعلق المستقبل (٣) المظنون استمراره (٤) وليس برفع، فلابدّ معه الإزالة الّتي هي معنى الرفع.

وحدّه المعتزلة: بأنّه اللفظ الدالّ على أنّ مثل الحكم الثابت بالنصّ المتقدّم زائل على وجه لولاه لكان ثابتاً.

وإنّما قالوا: «مثل الحكم» لأَنَّ الحكمَ إمّا أَنْ يكون ثابتاً أو لا، فإنْ كان ثـابتاً استحال رفعه، وإنْ لم يكن استحال رفعه، فالمرفوع إذن ليس إلّا مساوي الثابت.

ويرد على هذا الحدّ ما أُورد على حدّ الغزّالي، ويرد عليه النص المقيّد بالمرة الواحدة (٥) فإنّه مستحيل نسخه حينئذٍ، والمعتزلة يلتزمونه.(٦)

---

١. ورد في النسختين بعد كلمة « يرتفع » ما يلي: [لأن ما لم يوجد يستحيل رفعه].

٢. أي: وإن كان الفرار من كلمة الرفع.

٣. وفي النسختين مكان كلمة «المستقبل» العبارة التالية:
[... للحكم بالفعل المستقبل أعني التعليق...].

٤. ورد في النسختين بعد كلمة «استمراره» ما يلي: [فلابد من زوال التعلق المذكور إذ بعد بيان الأمد لا ينتفي ظن تعلق الاستمرار للقطع بانقطاع التعلق وهو المعني من الرفع].

٥. في النسختين بعد كلمة «الواحدة»:
[بفعل، أي ما أُمر بفعله مرة واحدة مدة العمر ثم نُسخ فإنَّ اللفظ الدال عليه لا يكون دالاً على أَنَّ مثل الحكم الثابت بالخطاب المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ـ أي المثل ـ ثابتاً لأنّه يكون هو بعينه ثابتاً لا مثله].

٦. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٥٨٨.

قال: والإجماع على الجواز والوقوع. وخالفت اليهود [في الجواز] وأبو مسلم الأصفهاني في الوقوع .

لنا: القطع بالجواز، وإنْ اعتبرت المصالح فالقطع أَنَّ المصلحة قد تختلف باختلاف الأوقات .

وفي التوراة: أَنَّه أَمَرَ آدم عليه السلام بتزويج بناته من بنيه، وقد حُـرِّم ذلك باتفاق.

واستُدِلَّ بإباحة السبت ثم تحريمه، وبجواز الختان ثُمّ إيجابه يوم الولادة عندهم، وبجواز الأُختين ثم التحريم.

وأُجيب: بأَنَّ رفعَ مُباح الأصلِ ليس بنسخٍ.

قالوا: لو نسخت شريعة موسى لبطل قول موسى المـتواتـر: هـذه شريعةٌ مؤبدةٌ.

قلنا: مختلقٌ.

قيل: من ابن الراوندي، والقطعُ أَنَّهُ لو كان عندهم صحيحاً لقضت العادة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم .

قالوا: إنْ نَسَخَ لحكمةٍ ظهرت له لم تكن ظاهرةً له فهو البَدَاء، وإلّا فعبثٌ.

وأُجيب: بَـعدَ اعـتبارِ المـصالح أَنَّـها تـختلف بـاختلاف الأَزمـان

والأحوال، كمنفعة شرب دواءٍ في وقت أو حالٍ وضرره في آخَرَ، فلم يتجدَّد ظهور بما لم يكن.

قالوا: إنْ كان مقيّداً فليس بنسخ، وإنْ دلّ على التأبيد لم يُقبَل، للتناقض بأنه مؤبَّد ليس بمؤبدٍ، ولأنّهُ يؤدِّي إلىٰ تعذُّر الإخبار بالتأبيد، وإلى نفي الوثوق بتأبيد حكمٍ ما، وإلى جواز نسخ شريعتِكم.

وأُجيب: بأنّ تقييد الفعل الواجب بالتأبيد لا يمنع النسخ كما لو كان معيّناً، مثل: «صُمْ رمضانَ» ثم ينسخ قبله، فهذا أجدر.

وقوله: «صَم رمضان أبداً» بالنص يوجب أَنَّ الجميع متعلَّقُ الوجوب، ولا يلزم الاستمرار، فلا تناقض كالموت، وإنَّما الممتنع أنْ يُخْبِر بأنَّ الوجوب باقٍ أبداً، ثم ينسخ.

قالوا: لو جاز لكان قبل وجوده، أو بعده، أو معه، وارتفاعُهُ قبل وجوده أو بعده باطل ومعه أجدر، لاستحالة النفي والإثبات.

قلنا: المراد أَنَّ التكليف الّذي كان زال كالموت لا أَنَّ الفعل يرتفعُ.

قالوا: إمّا أَنَّ يكونَ الباري سبحانه عَلِمَ استمراره أبداً، فلا نسخ أو إلى وقت معيّنٍ، فليس بنسخٍ.

قلنا: إلىٰ الوقت المعيّن الّذي علم أنّه ينسخه فيه، وعِلْمُهُ بارتفاعه بالنسخ لا يمنع النسخ.

وعلى الاصفهانيّ: الاجماعْ علىٰ أَنَّ شريعتَنا ناسخة لما يخالفها،

ونسخ التوجُّهِ والوصيَّةِ للاقربين بالمواريث، وذلك كثيرٌ.*

....

* **أقول**: اتّفق المسلمون على جواز النسخ خلافاً لبعض اليهود[١]، واتّفقوا أيضاً على الوقوع وخالف في ذلك أبومسلم بن بحر الاصفهاني.

واستدل المصنف على الجواز بأنّا نقطع بذلك قطعاً لا شكَّ فيه، فإنّه ليس بمستحيل أنْ يكلِّف الله تعالى عبيده في وقتٍ فعلاً ثمّ يرفعه عنهم.

وأمّا إنْ اعتبرت المصالح في التكليف كما هو مذهب المعتزلة فالجواز ثابت أيضاً، لأنّا نعلم أنّ المصالح تتغير بتغير الأوقات .

ويرد على اليهود وقوع النسخ فإنّه قد ورد في التوراة أنّه أُمرِ آدمعليه السلام بتزويج بناته من بنيه وقد حُرّم ذلك بالاتفاق، وأيضاً فإنَّ الله تعالى قال لنوح وقت خروجه من الفلك: «أني جعلت لك كلّ دابة مأكلاً لك ولذريتك وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تأكلوه»، وقد حرم كثيراً من الدواب على من بعده من أرباب الشرائع، وغير ذلك من الوقائع الكثيرة في التوراة، وذلك يدلّ على وقوع النسخ .

وقد استدلّ بعضهم على الجواز بأُمور :

منها: إباحة العمل يوم السبت، قد كان حاصلاً ثم نُسخ ذلك وحرِّم .

ومنها: جواز الختان قد كان ثابتاً في شرع إبراهيم عليه السلام بعد الكبر، ثمّ صار واجباً يوم الولادة عندهم، لأنّ موسى عليه السلام أوجبه.

ومنها: أن الأُختين قد كانتا مباحتين جمعاً في شرع يعقوب عليه السلام ثمّ حُرِّمتا .

واعترض المصنف على هذه الإلزامات بأَنّ هذه الأحكام المتجددة ☜

---

١ . نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢ / ٦٠٢.

....

☜ غيرُ ناسخة لما تقدمها، لأنَّ المتقدّم إنّما هو الإباحة الثابتة بالعقل، ورفع الحكم العقلي ليس بنسخ على ما مضى .

واحتجّ اليهود على مقالتهم بوجوه :

أَحدَها: أَنّ موسى عليه السلام نُقِل عنه نقلاً متواتراً أنّ شريعته مؤبدة فلو جاز نسخها لبطل هذا القول ويلزم تكذيب موسى عليه السلام .

والجواب: هذا الحديث مختلق، وقيل إنّه من ابن الراوندي(١)، والقطع حاصل بأَنّه لو كان هذا الحديث عندهم صحيحاً لعارضوا به النبي صلى الله عليه وآله لقضاء العادة بذلك، فلمّا لم يعارضوه به دلّ على كذبه فيه .

الثاني: إنَّ الحكم المنسوخ إمّا أَنْ يُنسخ لحكمة ظهرت له تعالىٰ لم تكن ظاهرة، وإمّا أن لا يكون، والأول يلزم منه البداء (٢) وهو محال، والثاني يلزم ☜

---

١. أحمد بن يحيىٰ بن محمد بن إسحاق أبو الحسين الراوندي أو ابن الراوندي، كان من متكلمي المعتزلة ثم اعتنق مذهب الشيعة الإمامية ونسبت إليه بعض الآراء، توفي سنة ٢٤٥ هـ.

انظر: طبقات المتكلمين: ١ / ٣٦٣.

وقد ورد في نسخة «ج» بعد قوله «ابن الراوندي» ما يلي:

[... لتعارض دعوىٰ الرسالة من محمد صلى الله عليه وآله ...].

٢. لقد ورد لغط عظيم بين علماء الجمهور قديما وحديثاً بشأن البداء، عند الشيعة وكأنّه لم يرق لهم أن يصغوا لما قاله أئمتهم من آل البيت عليهم السلام وعلمائهم في البداء فأخذوا بالمعنى الحقيقي اللغوي للفظة فتاورثوها خلفاً عن سلف! يقول ابن الحاجب في كتابه «منتهى الوصول والأمل...» [ص ١٥٤ و ١٥٥] في معرض حديثه عن النسخ:

☜

[☜.. وخالف... في جوازه... الروافض وإن اعترفوا بوقوعه إلّا أنّهم فسروه بالبداء لجهلهم بالفرق، والبداء: الظهور بعد الخفاء، وذلك مستحيل على الله تعالى، والنسخ رفع الحكم في الوقت الّذي علم الله أنّه يرتفع فيه، فلم يحصل إلّا ما علمه، فلا ظهور بعد خفاء، قالوا: إن نسخ لحكمة ظهرت له بعد إن لم تكن ظاهرة فهو معنىٰ البداء، وإلّا فهو عبث، وهو محال...].

ولقوله هذا مواضع للنظر:

أوّلاً: لم يذكر المصدر الّذي اعتمده في بيان رأي الشيعة ـ وحسب ما يقول: الروافض ـ في البداء.

ثانياً: لم نعرف مصدراً شيعياً قط عرّف البداء بما عرّفه ابن الحاجب فهي فرية افتراها خصوم الشيعة وتسلمها هؤلاء للتشهير بهم، والموضوعية كانت تقتضي قليلاً من الرويّة والإنصاف وتقوىٰ الله في قوم واجهوا اعتىٰ موجات التشويه والتعمية والتظليل في حقهم على مرّ التاريخ.

ولأجل وضع الأُمور في محالها نلقي الضوء على «البداء» المجمع عليه عند الشيعة اجمالاً في هذه العجالة:

إن البداء عند الشيعة يختص بالتكوينيات، والمستند عندهم في ذلك هو قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ الرعد: ٣٩.

أي كل وقت وحين يحدث أُموراً ويجدِّد احوالاً كما روي عن رسول الله ﷺ، وقد قيل له: ما ذلك الشأن ؟

فقال: «من شأنه سبحانه وتعالى أن يغفر ذنباً ويفرّج كرباً ويرفع قوماً، ويضع آخرين...».

هذا هو الّذي قالت به الشيعة قديماً وحديثاً [كما يقول الإمام شرف الدين العاملي] وتسميه بداءً، وغير الشيعة يقولون به، لكنهم لا يسمونه بداءً فالنزاع في الحقيقة إنّما هو في تسميته بهذا الاسم وعدم تسميته به.

يقول الإمام شرف الدين:

[هذا هو البداء الّذي تقول الشيعة به، تجوزاً في اطلاق البداء عليه بعلاقة المشابهة، لأن الله عزوجل أجرى كثيراً من الأشياء الّتي ذكرناها على خلاف ماكان يظنه الناس فأوقعها مخالفة لما تقتضيه الأمارات بمصيرها ومصير الأشياء كلها، وعلمه بهذا كله قديم أزلي، لكن لما ☜

. . . .

☜ منه العبث .

والجواب هذا مبنيّ علىٰ أنّ الأحكامَ مشروطةٌ بالمصالح وليس كذلك، ولو سُلّم فنقول هذا إنّما يتمّ على تقدير استمرار المصلحة، أمّا على تقدير اختلافها باختلاف الاوقات والاحوال فلا، وذلك كالدَّواءِ فإنّه قد ينفع في وقت ويضر في آخر، وعلى هذا التقدير لا يلزم ظهور أمر خفي.

والثالث: الحكم المنسوخ إمّا أَنْ يكون مقيّداً بوقت وإمّا أَنْ يكون مؤبّداً، فإن كان مقيّداً بوقت لم يكن زوال الحكم حينئذٍ نسخاً بل إنّما زال لإنتهاء مدّتِهِ، وإنْ كانَ دالاًّ على التأبيد لم يقبل النسخ وإلّا لزم التناقض لأَنَّ الحكم دال على التأبيد والنسخ دال على عدمه، ولأَنَّه لو جاز نسخ الحكم المؤبد تعذر الإخبارُ عن التأبيد، فإنَّه ما من حكم أُخبر عنه بالتأبيد إلّا ويجوز أن يكون منسوخاً، وأيضاً لو وقع النسخ ☜

☜ كان تقديره لمصير الأُمور يخالف تقديره لأوائلها، كان تقدير المصير أمراً يشبه «البداء» فاستعار له بعض سلفنا الصالح هذا اللفظ مجازاً، أو كأنَّ الحكمة قد اقتضت يومئذٍ هذا التجوز].

ومن الطريف ما تفوه به ابن الحاجب في مقالته حيث قال: خالف الروافض في جوازه وإن اعترفوا بوقوعه!

وهذا ممّا يضحك الثكلىٰ؟! كيف يقولون بوقوعه ولا يقولون بامكانه! وقد جرىٰ على السنتهم: «خير دليل على امكان الشيء وقوعه!».

فما تفوه به من غريب المقال حقاً.

وقد كانت محاولة منيفة ومشرّفة لشيخنا الأُستاذ المحقّق السبحاني في البداء في كتابه القيم «الانصاف في مسائل دام فيها الخلاف» جامعة لأطراف البحث بدّد فيها الشبهات الّتي تحوم حول مقولة «البداء» في خاطر البعض فبارك الله في جهده الكريم علماً للأُمة ونبراساً لها.

. . . .

☜ في الحكم المؤبّد لم يبق وثوق بتأبيد حكم أصلاً [١]، فإنه يلزم من ذلك جواز نسخ شريعة محمد ﷺ وإن قُيّدت بالتأبيد.

والجواب أنْ نقول: تقييد الفعل بالتأبيد لا يمنع النسخ، وكيف لا يكون ذلك وهو شرطه، وأبلغ من هذا ما ذهب إليه الأشاعرة من جواز نسخ الفعل قبل حضور وقته ؛ وقولهم: «يلزم التناقض للإخبار بأنّه مؤبّد وليس بمؤبّد»، ممنوع لأَنَّ الأمرَ بشيء في المستقبل ـ وإنْ كان بصيغة التأبيد كقولهم: «صم رمضان أبداً» ـ يوجب بدلالة النص أَنَّ الجميع متعلق الوجوب، ولا يلزم من ذلك استمرار الوجوب فلا يتناقض كالموت [٢]، نعم الممتنع: الإخبار ببقاء الوجوب أبداً ثم النسخ . [٣]

الرابع: لو جاز النسخ لكان إمّا قبل الفعل أو بعده أو معه، والكلّ باطل، أمّا الأوّل فلأَنّ ارتفاع الشيء مسبوق بوجوده، وأمّا الثاني فلأَنّ ارتفاع الفعل الّذي وجد وانقضىٰ محال، وأَمّا الثالث فلأَنَّه يلزم منه ارتفاع الشيء حال وجوده، وذلك يستلزم اجتماع النقيضين وهو أبلغ في الاستحالة.

والجواب: المراد من النسخ إنّما هو رفع التكليف الّذي كان ثابتاً على المكلف، كما تقول في الموت [٤] ولا نعني بذلك أنَّ الفعل يرتفع. ☞

---

١. في النسختين بعد كلمة «أصلاً» وردت العبارة التالية:
[... وذلك ينفي الوثوق بوعده ووعيده وأيضاً...].

٢. في نسخة «ج» بعد كلمة «الموت»: [فإن تعلق خطاب الوجود بالمكلف يدل على أن جميع عمره ولو كان مائة سنة متعلق الوجوب لا أنّه يستمر الوجوب مائة سنة].

٣. المعتمد: ١ / ٣٧٢.

٤. يريد: كما أنَّ التكليف يرتفع بالموت.

....

☜**الخامس**: إمّا أنّ يكون الله تعالى علم استمرار الحكم أبداً أو إلىٰ وقت معيّن، وعلى التقديرين لا نسخ، أَمّا الأول فلأنّ علم الله تعالى يستحيل انقلابه جهلاً. وأَمّا الثاني فلأنّ ارتفاع الحكم المقيّد بالغاية عند وجود الغاية ليس بنسخ .

والجواب: أَنّ الله تعالى يعلمه مستمراً إلى وقت الارتفاع بالنسخ، وعلمه بارتفاعه بالنسخ لا يمنع من النسخ بل يقويه ويحققه .

وأَمّا الرد على الاصفهاني فالإجماع على أَنَّ شريعتنا ناسخة لما يخالفها، على أَنَّ التوجه إلى القبلة ناسخ للتوجه إلى بيت المقدس، وآية المواريث عندهم ناسخة لآية الوصية للأقربين، وأمثال ذلك كثيرة.

قال: مسألة: المختار: جواز النسخ قبل وقت الفعل، مثل: حُجّوا هذه السنة، ثم يقول قبله: لا تحُجّوا. ومنع المعتزلة والصيرفيُّ.

لنا: ثبت التكليف قبل وقت الفعل، فوجب جوازُ رفعه، كالموت.

وأيضاً، فكُلُ نسخٍ كذلك، لأنّ الفعل بعد الوقت ومعه يمتنع نسخه.

واستُدلَّ بأَنَّ ابراهيمﷺ أُمِرَ بالذبح بدليل: ﴿إِفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾[1] وبالإقدام وبترويع الولد، ونُسخ قبل التمكّن.

واعْتُرِض: بجواز أنْ يكون موسعاً.

وأُجيب بأَنَّ ذلك لا يمنع رفع تعلّقِ الوجوب بالمستقبَل، لأَنَّ الأمرَ باقٍ عليه، وهوالمانع عندهم، وبأنّه لو كان موسّعاً لقضت العادة بتأخيره رجاءَ نسخِهِ أو موته، لِعِظَمِهِ.

وأَمّا دَفْعُهُم بمثل: لم يُؤمر، وإنّما تَوَهَّم، أو أُمِرَ بمقدماتِ الذبح، فليس بشيء، أو ذَبَحَ وكان يلتحم عَقِيْبَهُ، أو جُعِل صفيحة نُحَاسٍ أو حديدٍ، فلا يُسمع، ويكون نسخاً قبل التمكّن.

قالوا: إنْ كان مأموراً به ذلك الوقت توارد النفي والإثبات، وإن لم يكن فلا نسخ.

---

١. الصافات: ١٠٢.

وأُجيب: بأنَّه لم يكن بَل قَبْله، وانقطع التكليف عندَهَ كالموت. *

....

[جواز النسخ قبل وقت العمل]

* **أقول**: اختلفوا في جواز النسخ قبل دخول وقت الامتثال [(١)]، مثل: «حجّوا في هذه السنة» ثمّ يقول قبل الوقت: «لا تحجّوا في هذه السنة» فذهب الأشاعرة إلى جوازه، وذهبت المعتزلة إلى المنع منه، وهو مذهب أبي بكر الصيرفي وبعض أصحاب أحمد بن حنبل.

احتجّ المجوزون بوجوه:

الأوّل: أنّ التكليف قبل وقت الفعل واقع اتفاقاً فوجب جواز رفعه حينئذٍ كالموت. [(٢)]

الثاني: لو منع من النسخ قبل الفعل لزم إبطال النسخ أصلاً، فإنَّ كلَّ نسخ إنّما هو رفع الحكم قبل وجود وقته، لأنَّ الفعل بعد الوقت ومعه يمتنع نسخه، وإلّا لزم نسخ المرتفع واجتماع النقيضين، فلم يبق النسخ وارداً إلّا على الفعل قبل حضور وقته .

وهذان الوجهان ارتضاهما المصنف، وهما ضعيفان ؛ أمّا الأول فلأنّا لا نسلم جواز رفع التكليف الثابت قبل الفعل، وإلّا لم يحصل منه فائدة التكليف ☜

---

١ . الذريعة إلى أُصول الشريعة: ٣١٧ ؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٣ / ٢٣ ؛ المحصول: ١ / ٥٤٤ ؛ المعتمد: ١ / ٣٧٧.

٢ . في النسختين بعد كلمة «الموت» :

[أي كرفعه بالموت لاشتراكهما في قطع تعلّق التكليف عن المكلف].

....

☜ فيكون التكليف عبثاً [(١)]، وأمَّا الموت فيُمنع كون مَنْ علم الله تعالى أنَّه يموت قبل الفعل [(٢)] مكلّفاً، وأمّا الثاني: فالفرق حاصل لأنَّ التكليف الّذي فُعل في بعض الأوقات جاز رفعه في البعض الآخر لحصول الفائدة منه ولجواز تغيّر المصلحة فيه بحسب تغيّر الوقت، أمّا التكليف الّذي لم يُفعل البتة ولا حضر وقت فعله، لو رفع لفُقِدت الفائدة منه واستحال تغيّر المصلحة فيه بحسب تغيّر الوقت.

الثالث: أنَّ إبراهيم عليه السلام أُمر بذبح ولده ونُسخ ذلك قبل التمكّن، وأمّا الصغرى فبدليل قوله: ﴿إفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ [(٣)] يعني في قوله: ﴿إنّي أَرى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾ [(٤)]. [(٥)] وبالإقدامِ على الذبح وترويع الولد وتخويفه [(٦)]، وأمّا الكبرى فظاهرة. [(٧)]

☜

---

١. في نسخة «ج» فقط بعد كلمة «عبثاً»:

[قلت: لا نسلم بل الابتلاء من أعظم الفوائد].

٢. في نسخة «ج» بعد كلمة «الفعل»:

[قلت: نعم، لأنّه مخاطباً به].

٣. الصافات: ١٠٢.

٤. الصافات: ١٠٢.

٥. في النسختين بعد الآية:

[ولما روي من أنَّ الله تعالى قال لإبراهيم: اذبح ولدك].

٦. في النسختين بعد كلمة «تخويفه»:

[وذلك حرام من غير الأمر بالذبح والإذن فيه].

٧. في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «فظاهرة»:

[وأما النسخ فلقوله: ﴿وَ فَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ وأما أنَّ النسخ كان قبل التمكن فلأنّه لو كان بعد

☜

....

☜ واعترض بعض الأُصوليين على هذا بأنّه إنّما يلزم ذلك على تقدير أن يكون النسخ وقع قبل التمكّن من الإمتثال، ونحن نمنع ذلك بل إنّما وقع بعد التمكن من الامتثال، والخلاف وقع في ذلك لا في جواز النسخ قبل التمكّن، ولا يتم ذلك إلّا ببيان أَنَّ الأمرَ على الفور، وأَنَّ وقت الأمر كان مضيّقاً لا موسّعاً ثمّ ينسخ، ولكن ذلك ممنوع.

وأجاب المصنف عن هذا الاعتراض من وجهين:

أحدهما: أَنَّ كونه موسّعاً لا يمنع رفع تعلّق الوجوب بالمستقبل،(١) لأنّ الأمر باق،(٢) وهو المانع عندهم من نسخ الشيء قبل فعله.

الثاني: إنَّ هذا الأمرَ لو كان موسّعاً لوقع التأخير من إبراهيم عليه السلام بقضاء العادة بذلك رجاءً لنسخه أو موته (٣) فيزول عنه التكليف بذلك لعظم هذا الأمر. ☞

☜ التمكن لَعصىٰ بتأخيره.

وأُعترض على هذا بأنَّ العصيان إنّما يلزم لو كان الأمر مضيّقاً لا يجوز التأخّر عنه وهو غير معلوم فلم لا يجوز أن يكون الوقت موسّعاً وكان النسخ بعد مضي زمان يسع للذبح فلا يلزم العصيان ولكون النسخ قبل التمكّن].

١. ورد في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «المستقبل»:

[أي من كون نسخ الذبح قبل التمكن من فعله لكونه قبل دخول وقته]

٢. ورد في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «باق»:

[... على المكلف في الوقت الموسّع إذا لم يأت بالمأمور به، وإذا كان الأمر باقياً عليه في الوقت الموسّع ـ وبقاء الأمر عليه هو المانع عند الخصوم من جوازالنسخ حينئذٍ لأنّه يلزم عندهم توارد النفي والاثبات ـ فيمتنع النسخ حينئذٍ في جميع أَزمنة الموسّع وإذا امتنع نسخ الذبح في الوقت الموسع وبعده بالإتفاق وقد ثبت نسخه، فيكون قبل وقته، وهو المطلوب].

٣. جاء في النسختين بعد كلمة «موته»: [... موت إبراهيم عليه السلام لكبر سنه...]

....

☜ واعْلم أنّ جماعةً من الاصوليين دفعوا اصل الاستدلال من وجوه:

أَحدها: أَنّه عليه السلام لم يُؤمر بالذبح وإنّما تَوهَّم ذلك، أو أَنّه أُمِرَ بمقدمات الذَبْح وهذا ليس بشيء لأنّ قوله: ﴿إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾[1] ـ مع أنّ منامات الأنبياء عليهم السلام لا يتطرق إليها الغلط لكونها وحياً ـ يدفع ذلك، وأيضاً فلو لم يكن مأموراً بالذبح لم يكن محتاجاً إلى الفِداء.

الثاني: أَنّه امتثل وذبح وكان كُلّما قطع جزءً لحمهُ الله تعالى.

الثالث: أنّه جعل على حلقه (خلفه) صفيحة نحاس أو من حديد وكان يمتنع من الذبح .

وهذان العذران ضعيفان، أمّا الأول فلأنّه لو كان كذلك لما أُحتيج إلى الفداء. وأمّا الثاني فلأنّه تكليف ما لا يطاق فهو باطل عند المعتزلة، وأيضاً فلأنّه قد ينسخ الفعل قبل التمكّن منه، وذلك عين المطلوب .

واحتجّ المانعون بأنّ التكليف في وقت الفعل إنْ كان مأموراً به مع رفعه عنه لزم توارد النفي والاثبات، وهو التكليف وعدمه وهو محال، وإنْ لم يكن مأموراً به في ذلك الوقت لم يكن نسخ .

وأجاب المصنف بأَنّه في ذلك الوقت ليس بمكلَّف لوجود الناسخ وقد كان مأموراً قبل ذلك الوقت بالفعل فيه، ولولا النسخ لاستمرَّ الأمرُ إلى ذلك الوقت بل انقطع التكليف عند ذلك الوقت للناسخ كالموت.

---

١. الصافات: ١٠٢.

قال: مسألة: الجمهور [على] جواز النسخ مثل: صوموا أبداً، بخلاف: الصومُ واجبٌ مستمرٌ أبداً.

لنا: لا يزيد على: صُمْ غدّاً ثم ينسخ قبله.

قالوا: متناقض.

قلنا: لا منافاة بين إيجاب صوم غدٍ وانقطاع التكليف قبله، كالموت.*

....

* **أقول**: اتّفق الجمهور على أنّ الحكم إذا قارنه لفظ التأبيد قبِل النسخ إذا كان أمراً [(١)]، واختلفوا في الخبر .

واستدلّ المصنّف بأَنّ قوله: «صوموا أبداً» لا يزيد على قوله: «صوموا غداً» مع قبول الأخير النسخ قبل الفعل على ما مضى فيكون الأول قابلاً له، وأيضاً شرط النسخ وروده على أمر أريد منه الدوام، والتأبيد هو الدوام، فكيف يكون شرط الشيء منافياً له ؟

احتجّوا: بأنّ الأمرَ به على التأبيد مع رفعه ممّا يتناقضان .

والجواب: أنّه لا منافاة بين إيجاب صوم غد، وانقطاع التكليف بالناسخ قبله، كما في الموت وقد مضى.

---

١ . وجاء بعد كلمة «أمراً» في النسختين ما يلي:

[وخالف فيه جماعة يسيرة، بخلاف ما إذا كان خبراً كقوله: «الصوم واجب مستمرٌ أبداً» لأنّه يلزم منه التناقض].

قال: مسألة: جواز النسخ من غير بدل .

لنا: أنَّ مصلحة التكليف قد تكون في ذلك، وأيضاً فإنّه قد وقع كنسخ وجوب الإمساك بعد الفطر، وتحريم إدّخار لحوم الأَضاحي .

قالوا: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾.

وأُجيب بأَنَّ الخلاف في الحكم لا في اللفظ. سلمّنا لكن خُصِّصَ. سلمنا ويكون نسخه بغير بدل خيراً لمصلحة عُلِمت، ولو سُلِّم أنّه لم يقع، فمن أينَ لم يَجُز.*

....

* **أقول**: إتّفق الجمهور [١] على جواز النسخ لا إلى بدل، وخالف في ذلك بعض الناس، والدليل على جوازه أَنَّ مصلحة التكليف قد تكون في عدمه في وقت والشكّ في أنّ التكليف تابع للمصلحة عند المعتزلة، فكان في ذلك الوقت ساقطاً. وعند الأشاعرة الأمر فيه ظاهر فإنّهم لا يعللون بالمصالح. وأيضاً فإنّ النسخ لا إلى بدل قد وقع وهو دليل علىالجواز وبيان وقوعه نسخ وجوب الإمساك بعد الفطر في الليل، وتحريم إدِّخار لحوم الأضاحي، وتقديم الصدقة عند المناجاة، وغير ذلك.

احتج المخالف بقوله تعالى: **﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾**[٢] .

والجواب من وجوه:

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٣ / ٤٣؛ المحصول: ١ / ٥٤٦.

٢. البقرة: ١٠٦.

. . . .

أحدها: أَنّ الخلاف إنّما وقع في وجوب الاتيان بحكم آخر لا في الاتيان بآية أخرى.

الثاني: أَنّ هذا عام ويجوز تخصيصه وقد خُصِّص بما ذكرناه أوّلاً.

الثالث: لِمَ لا يجوز أَنْ يكون عدم الحكم خير من وجوده لمصلحة علمها الله تعالى، فإذا رفعه يكون قد أتىٰ بالخير.

الرابع: أَنَّ هذا يدل على عدم الوقوع لا على عدم الجواز.

قال: مسألة: الجمهور على جواز النسخ بأَثْقل.

لنا: ما تقدّم، وبأَنَّه نُسخ التخيير في الصوم والفدية، وصوم عاشوراء برمضان، والحبس في البيوت بالحدِّ.

قالوا: أبعدُ في المصلحة.

قلنا: يَلزمُكم في إبتداءِ التكليفِ، وأيضاً، فقد يكون عَلِمَ الأَصلَحَ في الأَثْقل كما يُسْقِمُهم بعد الصِّحَّة ويُضعِفَهم بعد القوّةِ.

قالوا: ﴿يُرِيدُ اللهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾، ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾.

قلنا: إنْ سُلِّم عمومٌ فسياقُها للمآلِ في تخفيف الحساب وتكثير الثواب، أو تسميةٌ للشيء بعاقِبَتِهِ مثلُ:

لِدُوا للموت وابْنُوا للخرابِ

وَإِنْ سُلِّم الفورُ فمخصوص بما ذكرناهُ كما خُصَّتْ ثِقَالُ التكاليفِ والإبتِلَاءُ باتِّفاقٍ.

قالوا: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ والأشقُّ ليس بخير للمكلّف.

وأجيب: بأنّه خيرٌ باعتبار الثواب. *

....

[جواز النسخ بالأثقل]

* أقول: اتّفق الجمهور على جواز نسخ الشيء بالأثقل منه،[1] وخالف ☜

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٣ / ٤٥.

....

☜ في ذلك بعض أهل الظاهر، والدليل على جوازه ما قدّمناه من كون التكليف منوطاً بالمصلحة وجاز مقارنة المصلحة للأَثْقل .

وأيضاً فإنّه قد وقع وذلك لأَنَّ الله تعالى أَوْجب في إِبتداءِ الإسلام صوم رمضان أو الصدقة عنه ثمّ نسخ ذلك بتعين الصوم، ولا شكّ أَنّ تعيين الصوم أَثقل من التخيير بينه و بين الفداء، وأيضاً نسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وهو أثقل، ونسخ الحبس في البيوت إلى الجلد والرجم وهو أثقل.

احتجّوا[١] بوجوه:

أحدها: أَنّ التكليف بالأَثقل أبعد في المصلحة، [٢] فيكون غير واقع.

والجواب: أَنّ هذا لازم في التكليف المُبتدأ [٣]، وأيضاً فقد يكون الأَصلح في الأَثقل[٤] في علمه، كما أَنّه يمرّض الصحيح لمصلحة ويضعّف القوي لمصلحة .

الثاني: قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ ﴾ [٥] وقوله: ﴿يُرِيدُ ☜

---

١ . أي المانعون.

٢ . في النسختين بعد كلمة «المصلحة»:

[لكونه إضراراً في حق المكلفين لأنَّ المكلف إنْ فعل لحصلت له المشقة العاجلة، وإنْ لم يفعل حصل العقاب].

٣ . في النسختين بعد كلمة «المبتدأ» :

[لفعل المكلف من الإباحة والإطلاق إلى مشقة التكليف].

٤ . بدل قوله: «الاصلح في الأثقل» في النسختين ما يلي:

[يكون أصلح في الثقل إلى الأثقل].

٥ . النساء: ٢٨ .

....

☜ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾[١] وذلك يقتضي المنع من النسخ بالأثقل.

والجواب: لا نسلِّم العموم في كلّ تكليف، ولو سُلِّم ذلك فالمراد منها [٢] أَحوال الآخرة في تخفيف الحساب وتكثير الثواب، أو يكون المراد منه العاقبة مثل قوله: «لِدُوا للموت وابنوا للخراب»[٣]، ولو سلمنا أنَّ المراد به الأحوال الدنيوية لكنّه مخصوص بما ذكرناه من الأحكام كما خُصَّت ثقال التكاليف، والابتلاء منه بالإتفاق.

الثالث: قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾[٤] والأشق ليس بخير ولا مماثل.

والجواب: أنّ الأشق خير باعتبار الثواب.

---

١. البقرة: ١٨٥.

٢. في النسختين بعد كلمة «منها»:

[التخفيف في كل شيء في المآل بتخفيف الحساب وتكثير الثواب أو في الحال ويكون المراد منه العاقبة مجازاً مثل قوله: «لِدُوا للموت وابنو للخراب». ولو سلَّمنا أنَّ المراد به التخفيف والتيسير في كل شيء فالحال حقيقة وهو المراد بقوله: «ولو سلم الفور» يعني التخفيف في كلِّ شيء حالاً، لكن الآية مخصوصة بما ذكرناه من الأدلة الدّالة على الوقوع جمعاً بين الأدلة كما خصصت ثقال التكاليف المبتدأة وبالابتلاء منه بالاتفاق].

٣. الفصول المهمة في أُصول الأئمة: ١ / ٢٩٧.

وهو شطر من بيت نسب للإمام علي عليه السلام والبيت هو:

له مَـلَكٌ يُـنَادي كُـلَّ يـوْمٍ   لِدُوا للموت وأَبْنُوا للخرابِ

٤. البقرة: ١٠٦.

قال: مسألة: الجمهور على جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس؛ ونسخهما معاً. وخالف بعض المعتزلة.

لنا: القطع بالجواز، وأيضاً: الوقوع عن عمر: كان فيما أُنزل: «الشيخ والشيخةُ إذا زنيا فارجموهما البتَّة»، ونُسِخَ الاعْتِدادُ بالحول.

وعن عائشة: كان فيما أُنزل: «عشر رضعاتٍ مُحرِّمات» .

والأَشبه جواز مس المحدث للمنسوخ لفظه.

قالوا: التلاوة مع حكمها كالعلم مع العالمية، والمنطوق مع المفهوم، فلا ينفكّان.

وأُجيب: بمنع العالمية والمفهوم، ولو سُلّم فالتلاوة أمارة الحكم ابتداءً لا دواماً فإذا نُسخَ لم ينتف المدلول، وكذلك العكس.

قالوا: بقاء التلاوة توهم بقاء الحكم فيوقع في الجهل .

وأيضاً فتزول فائدة القرآن.

قلنا: مبنيٌّ على التحسين، ولو سُلّم فلا جهل مع الدليل لأَنَّ المجتهد يعلم، والمقلد يرجع إليه، وفائدته كونه معجزاً وقرآناً يُتلىٰ. *

....

[جواز نسخ التلاوة]

* **أقول:** التلاوة والحكم عبارتان[1] غير متلازمتين، فعند الجمهور

---

١. في جميع النسخ وردت كلمة «عبادتان»، والصحيح على ما يبدو ما اثبتناه.

....

☜ جواز نسخ كلّ واحدة منهما مع بقاء الأُخرى ونسخهما معاً، وخالف بعض المعتزلة في ذلك .

والدليل على الجواز ؛ أنّه لا يلزم منه محال قطعاً، وأيضاً الوقوع دالّ عليه، رُوي عن عمر أنّه قال:

«كان فيما أنزل الله تعالى: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة» .[١]

وقد نسخت التلاوة دون الحكم .

وروي عن عائشة: «كان فيما أُنزِل عشر رضعات محرّمات، فنسخت بخمس» وليس في المصحف عشر رضعات محرّمات ولا حكمها، فهما منسوخان.

ونسخ الاعتداد بالحول [٢] مع بقاء التلاوة .[٣]

والأولى على هذا البحث جواز مس المحدث للمنسوخ لفظه لخروجه عن كونه قرآناً، وعدم جواز مسه للمنسوخ حكمه مع بقاء تلاوته لبقائه قرآناً.

احتجّوا [٤]: بأَنّ منزلة التلاوة من الحكم كمنزلة العلم من العالمية، والحركة من المتحركية، والمفهوم من المنطوق، ووجه المشابهة بينهما أَنّ العالمية لا تتحقق من دون العلم، والمتحركية لا تتحقق من دون الحركة، والمفهوم لا يتحقق من ☜

١. المجموع: ٢٠ / ٧، إعانة الطالبين: ٤ / ١٦٦ ؛ الموطأ: ٢ / ٨٢٤.
٢. في نسخة «ج» بعد «الحول»: [وهو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ البقرة: ٢٤٠.
٣. إشارة إلى الآية ٢٤٠ من سورة البقرة.
٤. أي المانعون.

....

☜دون المنطوق، والحكم لا يتحقق من دون التلاوة فقد وقعت المشابهة بينهما في الاستلزام، ولَمَّا امتنع هناك انفكاك العلم عن العالمية فكذا هاهنا .

والجواب: المنع من مغايرة الحركة للمتحركية والعلم للعالمية (١)، ولو سُلِّم ذلك فالتلاوة أمارة للحكم ابتداءً لا دواماً فلا يلزم من نسخها نسخ المدلول ولا العكس (٢) .

واحتجّوا أيضاً: بأنَّ بقاء التلاوة من دون الحكم يوهم بقاؤه فيلزم الوقوع في الجهل وتزول فائدة القرآن (٣)، وهي التبيان والإيضاح.

والجواب: هذا مبنيّ على قاعدة الحسن والقبح وهي ممنوعة عند الأشاعرة؛ ولو سُلِّم فالجهل إنّما يلزم لو لم يوجد دليل على النسخ، أمّا مع وجوده فلا، والدليل يفهمه المجتهد، والمقلد يرجع إلى المجتهد، وفائدة بقاء التلاوة إعجاز المتلو وكونه قرآناً يُتلىٰ فتحصل منه فائدة الثواب.

---

١. في النسختين بعد كلمة «للعالمية»:

[... والمنع من تحقق المفهوم أو من استلزام المنطوق له...].

وما في الإحكام للآمدي: ٣ / ١٥٥ : [... ولا الملازمة بين المنطوق والمفهوم ليصح التمثيل] .

٢. في النسختين بعد كلمة «العكس»:

[بخلاف العلم والمنطوق فإنهما دليلان على العالمية والمفهوم دواماً] .

٣. بعد كلمة القرآن في النسختين:

[أيضاً، إذ اللفظ من دون حكم عبث] .

قال: مسألة: المختار: جواز نسخ التكليف بالإخبار بنقيضه، خلافاً للمعتزلة .

وأما نسخ مدلول خبر لا يتغيّر، فباطلٌ. والمتغيّر كإيمان زيدٍ، وكفرهِ مثلُهُ؛ خلافاً لبعض المعتزلة. واستدلالهم بمثل: «أنتم مأمورون بصوم كذا» ثم يُنسخ برفع الخلاف.*

....

[جواز نسخ التكليف بالإخبار بنقيضه]

* **أقول:** إتّفق الناس على جواز نسخ تلاوة الخبر، وعلى جواز نسخ التكليف به بأَنْ يكون قد كُلِّفنا الإخبار بشيء، ثمّ ينسخ عَنَّا التكليف بالإخبار عنه، سواء كان ذلك الخبر مما يتغيّر مدلوله كوجود زيد أو لا يتغير كوجود الله تعالى.

واتّفقوا على امتناع نسخ مدلول الخبر إذا كان لا يتغير، وإنّما الخلاف وقع في مقامين :

الأول: هل يجوز نسخ الإخبار بشيء بالإخبار بنقيضه إذا كان مدلول الخبر لا يتغير؟

اتفقت المعتزلة على امتناعه لأنّه كذب، والتكليف بالكذب قبيح غير واقع من الله تعالى، والاشاعرة لَمّا بطل عندهم هذا الأصل جوزوا ذلك .

الثاني: هل يجوز نسخ مدلول الخبر إذا كان متغيّراً كالإخبار بإيمان زيد؟ هل يجوز رفعه؟

ذهب القاضي أبو بكر والجبّائي وأبو هاشم وغيرهم إلى امتناعه، وذهب ☜

....

☜ أبو عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وأبوالحسين البصري[١] إلى جوازه، وفصّل آخرون فقالوا: الخبر إنْ كان ماضياً استحال نسخه وإنْ كان مستقبلاً كان جائزاً.

واحتجّ المانع: بأنّه يكون كذباً، كما لو قال: أهلك الله زيداً، ثمّ قال: ما أهلك الله زيداً.

وأجاب المجوزون: بأنَّ الإخبار هاهنا عن أمر متحدّ، فيستحيل رفعه بخلاف الإخبار عن المتكرر فإنّه لمّا كان عامّاً جاز رفع بعضه، ويكون الناسخ معرِّفاً لإخراج بعض ما تناوله اللفظ، كما في الأوامر والنواهي.

واستدلالهم ـ يعني استدلال المجوزين ـ بجواز نسخ الخبر الّذي يكون مدلوله حكماً شرعياً تكليفياً نحو: «أنتم مأمورون بصوم كلّ رمضان» يرفع الخلاف بينهم وبين المانعين لأنَّهم أيضاً يجوزون نسخه، قالوا: لأنَّ الخبر إذا كان على ما وصفنا كان في معنى الأمر، فيجوز نسخ حكمه كما جاز نسخ حكم الأمر والنهي.

---

١. عدة الأُصول: ٢ / ٥٣٧؛ المعتمد: ١ / ٣٨٨.

قال: مسألة: يجوز نسخ القرآن بالقرآن كالعدّتين، والمتواتر بالمتواترِ، والآحاد بالآحاد، والآحاد بالمتواتر، وأَمَّا نسخُ المتواتر بالآحاد فنفاه الأكثرون، بخلاف تخصيص العامِّ، كما تقدَّم.

لنا: قاطعٌ فلا يقابله المظنون.

قالوا: وَقَعَ بأَنَّ أهلَ قُبَاءَ سمعوا مناديه ﷺ: ألا إنَّ القبلة قد حُوِّلت، فاستداروا، ولم يُنْكر عليهم.

أُجيب: عَلِموا بالقرائن، لما ذكرناه.

قالوا: كان يرسل الآحاد بتبليغ الأَحْكامِ مبتدأةً وناسخةً.

أُجِيبَ: إلّا أَنْ يكون ممّا ذكرناه، فيعلم بالقرائن، لما ذكرناه.

قالوا: ﴿قُلْ لاَ أَجِدُ﴾[1] نسخ بِنَهْيِهِ عن أكلِ «كُلِّ ذي ناب من السباع» فالخبرُ أجدرُ.

أُجيب: إمَّا بمنعهِ، وإمَّا بأنَّ المعنى: لا أجدُ الآن. وتحريم حلال الأصل ليس بنسخٍ.*

....

[نسخ القرآن بالقرآن]

* أقول: إتّفقَ المجوزون للنسخ على جواز نسخ القرآن بمثله[2] كما

---

١. الأنعام: ١٤٥.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٣ / ٧٥.

....

☜ في الاعتداد بالحول المنسوخ بالاعتداد بأربعة أشهر وعشر، أو في وجوب تقديم الصدقة بقوله: ﴿أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ﴾[١] الآية، ووجوب ثبات الواحد للعشرة بقوله: ﴿الآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ﴾[٢]. واتفقوا أيضاً على جواز نسخ السُنَّة المتواترة بالسنة المتواترة، ونسخ الآحاد من السنة بالمتواتر منها، ونسخ الآحاد بالآحاد كتحريم زيارة القبور وإباحتها؛ واختلفوا في نسخ المتواتر منها بالآحاد بعد اتفاقهم على جوازه عقلاً، فمنعه الجمهور واثبته أهل الظاهر.

واحتجّ الجمهور: بأنّ المتواتر قاطع والآحاد مظنون فلا يقابله بل يعمل بالمتواتر ويطرح المظنون.

احتجّ الظاهريون بوجوه:

أحدها: أنّ وجوب التوجّه إلى بيت المقدس كان ثابتاً بالسُنَّة المتواترة وأهل قُباءَ كانوا يصلّون إليه، فلمّا نسخ جاءهم منادي رسول الله ﷺ فقال لهم: «إنَّ القبلة قد حُوِّلت» فاستداروا في الصلاة بمجرد خبره،[٣] والرسول ﷺ لم يُنكر عليهم ذلك.

والجواب: يُحتمل أَنَّهم إنّما رجعوا للقرائن المنضمّة إلى ذلك الخبر كإعلان الناس بذلك وقربهم من مسجده ﷺ[٤]، والقرائن قد تفيد العلم ومثل هذا ☜

---

١. المجادلة: ١٣.   ٢. الأنفال: ٦٦.

٣. تذكرة الفقهاء: ٣ / ٥؛ ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة: ٣ / ١٥٧؛ الأم: ١ / ١١٥؛ المجموع: ٣ / ٢٤٣؛ الموطأ: ١ / ١٩٥؛ المغني: ١ / ٤٨٤.

٤. في النسختين بعد كلمة مسجده: [... لا يقال: يستلزم ما ذكرتموه انسداد باب العلم بخبر ☜

....

☜ الخبر يجوز النسخ به .

الثاني: أنَّ رسول الله ﷺ كان يُنفذ آحاد الناس إلى اقطار الأَرض ليبلِّغوهم الاحكام المبتدأة والناسخة من غير فرق بينهما، ولولا قبول الآحاد في ذلك وإلّا لما وجب القبول ولَما ساغ للرسول ﷺ الإنفاذ .

والجواب: [١] إنّما كان يفعل ذلك إذا انضم إلى ذلك الخبر من القرائن ما يوجب .

الثالث: أنّه قد نُسخ قوله تعالى: ﴿لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ﴾[٢] «الآية» بتحريم الرسول ﷺ كلّ ذي ناب من السباع [٣]، مع أنّه من الآحاد، وإذا نُسخ [٤] بالنهي فنسخه بالخبر أولى.

والجواب: المنع من أنَّ هذا منسوخ بهذا الحديث [٥]، وأيضاً فلأنّ ☜

☜ الواحد، لأنّه يمكن اقترانه بقرائن يكون عمل الصحابة بناء عليها لا على إخبار الآحاد. لأنا نقول: نحن إنّما قلناه هاهنا لحصول التعارض بين المقطوع والمظنون، وإليه أشار بقوله: «لما ذكرنا» أي لعدم مقابلة المظنون للمقطوع. الثاني أن رسول الله ﷺ ...].

١ . في كلا النسختين بعد كلمة «الجواب»:
[ما ذكرتم من الإرسال والقبول صحيح، إلّا أنَّ يكون الخبر ما ذكرناه، وهو كونه ناسخاً لمتواتر، فإنّه يعلم صدقه بالقرائن لما ذكرناه من أنَّ القاطع لا يقابل المظنون].

٢ . الأنعام: ١٤٥ .

٣ . الرسالة: ٢٠٨؛ الأُم: ١ / ٢٢؛ المجموع: ٩ / ٧؛ الموطأ: ٢ / ٤٩٦؛ عوالي اللآلي: ١ / ١٨٣ .

٤ . في النسختين بعد كلمة «إذا نسخ»: [القرآن بالخبر الواحد فنسخ الخبر المتواتر به أولى].

٥ . في النسختين بعد كلمة «الحديث» ما يلي:

☜

قال: ويَتَعَيَّنُ الناسخ بِعلم تأخُرِهِ أو بقوله ﷺ: هذا ناسخٌ، أو ما في معناهُ مثلُ: «كنت نهيتكم»، أو بالإجماع، ولا يثبتُ بتعيين الصحابيِّ، إذ قد يكون عن اجتهادٍ؛ وفي تعيين أحد المتواترين نظرٌ.

ولا يثبت بقبليّته في المصحف، ولا بحداثة الصحابيِّ، ولا بتأخُّر اسلامه، ولا بموافقةِ الأصل، وإذا لم يُعلم ذلك فالوجهُ الوقفُ لا التخييرُ.*

....

☜مدلول الآية عدم الوجدان حالة الإخبار، فتحريم ذي ناب من السباع إنّما يكون رافعاً لحكم الأصل وهو الاباحة، (١) فلا يكون نسخاً.

* **أقول:** الحكمان المتنافيان (٢) إذا كانا معلومين أو مظنونين وعُلم تأخر أحدهما عن الآخر فالمتأخّر ناسخ للمتقدّم، وقد يعرف كون أحدهما ناسخاً للآخر بقوله ﷺ: هذا ناسخ لذلك أو يقول ما هو في معناه كقوله ﷺ: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها»، (٣) فإنّ هذا دالّ على نسخ النهي. ☜

[☜لجواز أن يكون تناول الوحي إلى زمان فقط فلا ينسخه النهي بعده ؛
سلمنا أنّه نسخ ولكن نمنع أنّه نسخ نهيه لجواز أن يكون المراد عدم الوجدان حالة الإخبار فيبقى ما عدا الثلاثة على الإباحة الأصلية].

١. والصحيح أن يقول «البراءة» بدل «الإباحة» لأن طريقة الاستدلال هي أنّ عدم التحريم يثبت بالآية ولازم ذلك بقاء البراءة الأصلية لا ثبوت الإباحة، والبراءة هي الّتي رفعت بالحديث كما اشار البعض فليست من النسخ في شيء.

٢. لاحظ : نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٣ / ٨٧.

٣. وسائل الشيعة: ١٤، باب جواز أكل لحوم الاضاحي بعد ثلاثة أيّام، الحديث ٧؛ الفصول

....

☜ وقد يعرف النسخ بالاجماع كما إذا أجمعت الأُمّة على أنّ هـذا الحكـم ناسخ لذاك، وقد يعرف ذلك بقول الراوي: «كان هذا الحكم ثابتاً في السنة الفلانية وهذا في السنة الفلانية»، فإنَّ المتأخّر يكون ناسخاً للمتقدّم .

وهاهنا طُرُق أُخرى ذهب المحققون إلى أنها غير صالحة لذلك :

منها: قول الصحابي: «كان الحكم كذا ثم نسخ»، وإنّما لم يكن صالحاً لجواز أنْ يكون قد قال هذا عن اجتهاد.

ومنها: أَنْ يقول في أحد الخبرين المتواترين: «أنّه كان قبل الآخر» لأنَّ ذلك يتضمن نسخ المتواتر بالواحد. والمصنف يشكّك هاهنا [(١)] من حيث أَنَّ النسخ ليس قول الواحد، وإنّما هو بالمتواتر الآخر، والخبر إنّما هو معيّن لذلك، فإنّا كنّا عالمين بأنَّ أحدهما ناسخ للآخر .

والقاضي عبد الجبار جعل هذا الطريق صالحاً للعلم بالناسخ، ويُمثّل في ذلك بقبول قول القابلةِ في أنَّ هذا الولد من إحدىٰ المرأتَين، فإنَّ هذا القول يتضمن ثبوت النسب من صاحب الفراش وإنْ كان النسبُ لا يثبتُ بقولها، ومع ذلك فلا يضر وكذلك هاهنا .

ومنها: أَنْ يكونَ أَحدُهما مثبتاً في المصحف قبلَ الآخر، فإنَّ ترتيب ☜

☜ المختارة: ١٣١؛ عوالي اللآلي: ١ / ٤٥؛ بحار الأنوار: ١٠ / ٤٤١؛ المستدرك: ١ / ٣٧٤؛ المعجم الاوسط: ٣ / ٢١٩؛ تفسير الرازي: ٣٠ / ١٤٤؛ الإحكام، للآمدي: ٣ / ١٤٦.

١. في النسختين بعد كلمة «هاهنا»:

[لِتعارض دليلي قبول قوله والمنع، أمّا دليل المنع فهو أنّه يتضمن نسخ المتواتر بقول الواحد وأمّا دليل القبول فهو أنَّ النسخ ليس بقول].

. . . .

☞الآيات في المصحف ليس على ترتيبها في النزول كما في الاعتداد.

ومنها: أَنْ يكونَ الصحابي حدثاً، فإنّه يجوز أَنْ يكونَ من تـقدَّمت صحبته متأخر النقل .

ومنها: أَنْ يكون الصحابي متأخر الاسلام، فإنّه لا يقتضي كون ما نَقَله ناسخاً لقول من تقدّم اسلامُه .

ومنها: أَنْ يكون أحدهما قد وافق الأصل، فإنَّه لا يدلُّ على كونه ناسخاً .

وإذا لم يُعرَفْ الناسخ من المنسوخ فالوجه الوقف لا التخيير .

وأمّا إذا كان أحدهما معلوماً والآخر مظنوناً فالعمل بالمعلوم متعيّن، لأنَّه إنْ كان متأخّراً فهو ناسخ، وإنْ كان متقدّماً استحال نسخه بالمظنون.

قال: مسألة: الجمهور على جواز نسخ السنة بالقرآن، وللشافعي قولان.

لنا: لو أمتنع لكان لغيرهِ، والأصل عدمُهُ، وأيضاً: التوجُّهُ إلى البيت المقدس بالسنَّةِ، ونُسخَ بالقرآن، والمباشَرَةُ بالليل كذلك، وصوم يوم عاشوراء.

وأجيب: بجواز نسخهِ بالسنَّة، ووافق القرآن.

وأُجيب: بأنَّ ذلك يَمْنَعُ تعيينَ ناسخٍ أبداً.

قالوا: ﴿لِتُبَيِّنَ﴾ [1]، والنسخ رفعٌ لا بيانٌ.

قلنا: المعنى: لِتُبَلِّغَ، ولو سُلِّم فَالنَّسخُ أيضاً بيانٌ، ولو سُلِّم فَأَيْن نَفْيُ النسخِ؟

قالوا: منفِّرٌ .

قلنا: إذا علم أنّه مبلغٌ فلا نفرةَ.*

....

* أقول: اتّفق المحققون [2] على جواز نسخ السنَّة بالقرآن، وللشافعي في ذلك قولان :

أحدهما: أنّه يجوز .

---

١. النحل: ٤٤.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٣ / ٨٣؛ الذريعة إلى أُصول الشريعة: ٣٣٧.

....

☜ والآخر: أنّه يمتنع .

والدليل على الجواز وجهان :

أحدهما: أنّه لو امتنع لكان امتناعه إمّا أن يكون لذاته أو لغيره، والأَوّل باطل قطعاً والثاني يخالف أيضاً، لأنّ الأصل عدم ذلك الغير.

الثاني: الوقوع فإنّ التوجه إلى بيت المقدس كان ثابتاً بالسُّنة ـ لأَنّه ليس في القرآن ما يدلّ عليه ـ ثمّ نسخ بالقرآن، وأيضاً المباشرة بالليل قد كانت محرّمة على الصائم بالسُّنَّة، وقد نُسخت بالقرآن .[1]

وأيضاً صوم عاشوراء قد كان واجباً بالسُّنّة ثمّ نسخ بالقرآن بقوله: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[2].

اعترضوا على هذا من وجهين :

أَحدهما: أَنَّه يجوز أَنْ يكونَ النسخ إنّما وقع بالسُّنَّة ووافق القرآن، واستغني به عن نقل السنة .

الثاني: يَجوزُ أَنْ تكونَ تلك الأَحكام ثابتة بالقرآن، وقد نُسخت بهذا القرآن ونسخت تلاوتها أيضاً .

وأجاب المصنف عن الأول بوجه يمكن الجواب به عن الثاني، وهو أَنَّ تجويزَ ذلك يمنع من تعيين الناسخ فإنَّه ما من آية يُدَّعىٰ أَنّها ناسخة لأُخرى إلّا ولقائل أَنْ يقول: لم لا يجوز أن تكون هذه الآية منسوخة بغيرها؟ أو أَنْ يكون ☜

---

١ . فيض القدير في شرح الجامع الصغير: ٣ / ٦١٢ .

٢ . البقرة: ١٨٥ .

....

☜ حكم هذه الآية قد كان ثابتاً بغيرها؟ ولمّا كان ذلك باطلاً عَلِمْنا أنَّ النسخ إنّما هو بالمخالف الظاهر.

ولقائل أن يقولَ: إنَّ تعيين الناسخ قد ذكرتم له طرقاً، والّذي ذكرناه إنّما يرفع أحدَها لا جميعها، فقول المصنف تجويز هذا يقتضي أنْ لا يتعين ناسخ، ممنوع.

إحتَجَّ الشافعي بقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾، [1] والنسخ ليس ببيان بل هو رفع للمُنزل.

والجواب: المعنىٰ من البيان هاهنا التبليغ، لأَنّا لو حَمَلناه على الإيضاح لم يكنْ عامّاً، ولو سُلّم فالنسخ بيان [2]، ولو سُلِّم أَنَّ النسخ ليس ببيان لكن قوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾ ليس فيه دلالة على أَنّه لا يكون ناسخاً.

واحتجُّوا أيضاً: بأنّ السنّة لو نُسخت بالقرآن لزم التنفير عن النبي ﷺ لأنّ في ذلك إيهام الخلق بأنّ الله تعالى لم يرضَ بسنَّةِ الرسول ﷺ، وذلك يخلّ بالمقصود من البعثة.

والجواب: إذا عَلِمَ الناسُ أَنّه ﷺ مبلِّغ فلا نَفْرة.

---

١. النحل: ٤٤.

٢. في النسختين بعد كلمة «بيان»:

[لانقطاع التكليف من النص الّذي ظاهره الدوام].

قال: مسألة: الجمهور على جوازِ نسخِ القرآن بـالخبر المـتواتـر، ومَنَع الشافعي.

لنا: ما تقدّم.

واسْتُدِلَّ بأَنّ: «لا وصيَّة لوارثٍ» نَسَخ الوصيَّةَ للوالدين والأقربين، والرجمُ للمحصنِ نَسَخ الجلد.

وأُجيب: بأنّه يلزم نسخُ المعلوم بالمظنون، وهو خلاف الفرض.

قالوا: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾[1]، والسُنَّة ليست كذلك، ولأنّه قال: «نأتِ» والضمير لله تعالى.

وأُجيب: بأَنّ المراد الحُكمُ، لأَنَّ القرآن لا تفاضل فيه، فيكون أصلحُ للمكلَّف أو مساوياً، وصحَّ «نأتِ» لأَنَّ الجميع من عنده .

قالوا: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ﴾[2] .

قلنا: ظاهرٌ في الوحي، ولو سُلِّم فالسنَّة بالوحي. *

....

* **أقول:** ذهب جمهور المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة[3] إلى جواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة، وهو مذهب مالك وأصحاب أبي حنيفة وإحدىٰ الروايتين عن أحمد، وذهب الشافعي والظاهريون إلى المنع.

والدليل على الجواز ما تقدّم بأنّه لو امتنع لكان لغيره، والأصل عدم ذلك ☜

---

١. التوبة: ١٠٦. ٢. يونس: ١٥.

٣. الذريعة إلى أُصول الشريعة: ٣٣٠؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٣ / ٧٥ ـ ٧٦.

....

☜ الغير، وقد مضى في المسألة المتقدّمة.

واستَدلَّ المجوزون على [١] ذلك بأَنَّ قوله ﷺ: «لا وصية لوارث»[٢] ناسخ لقوله تعالى: ﴿الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَ الأَقْرَبِينَ﴾،[٣] وأيضاً فالرجم للمحصن ثابت بالسُنة وقد نسخ آية الجلد.

والجواب: أَنَّ هذا يقتضي نسخ المعلوم، بخبر الواحد[٤] وهو ممتنع.

احتج المانعون بوجهين:

الأول: قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾،[٥] والسُنَّة ليست خيراً من القرآن ولا مساوية له، ولأَنَّه تعالى قال: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾ فجعل الضمير عائداً إليه تعالى.

والجواب: المراد من المأتي إنّما هو الحكم لأَنَّ القرآن لا تفاضل فيه فيكون المراد بالخير هاهنا ما هو الأصلح للمكلف أو المساوي في الصلاح للأوّل[٦] ☜

---

١. بعد كلمة «على» في النسختين: [جواز ذلك بالوقوع فإن قوله...].

٢. عوالي اللآلي: ٢ / ١١٥؛ الفصول المهمة في أُصول الأئمة: ٢ / ٤٧٥؛ كتاب الأُم: ٤ / ١٠٤.

٣. البقرة: ١٨٠.

٤. في النسختين بعد كلمة «الواحد»:

[... لأنَّ قوله ﷺ: «لا وصية لوارث»، و «رجم المحصن» آحاد، إذ لو تواتر لبقي متواتراً إلى الآن، لأنّهما واردان في واقعتين مهمتين بتوفر الدواعي على نقلهما وذلك خلاف الفرض، لأَنَّ الكلام مفروض في جواز نسخ القرآن بالمتواتر لا بخبر الواحد،... احتج المانعون...].

٥. البقرة: ١٠٦.

٦. في النسختين بعد كلمة «للأوّل» ما يلي:

[لا نسلم أن السنّة كذلك إذ المراد من نسخ الآية نسخ حكمها لا نسخ لفظها وكأنّه قال: نأت بحكم ☜

قال: مسألة: الجمهور: الاجماع لا يُنْسَخ .

لنا: لو نُسخ بنصٍّ قاطعٍ، أو باجماع قاطع كان الأوّل خطأً، وهو باطلٌ، ولو نُسخ بغيرهما فأبعَد للعلم بتَقْديم القَاطع.

قالوا: لو أجمعت الأُمَّةُ على قولين فإِجماعٌ على أَنّها اجتهادية، فلو اتُّفق [على] أحدُهما كان نسخاً .

قلنا: لا نسخ بعد تسليم جوازه، وقد تقدِّمت. *

....

☜ والضمير صح إعادَتُهُ إلى الله تعالى وإِنْ كان النسخ بالسنَّة، لأَنَّ حكم السنة والقرآن من عنده تعالى .

الثاني: قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي﴾[1] نفى التبديل من عنده فوجب أَنْ يكونَ المبدل هوالله تعالى .

والجواب: المقصود هاهنا تبديل الوحي،[2] ولو سَلَّمْنا ذلك فالتبديل بالسُّنة ليس تبديلاً من عنده بل بالوحي من الله تعالى أيضاً.

* أقول: اتَّفق الجمهور على أَنَّ الإجماع لا ينسخ حكمه[3] وجوَّزه ☜

☜ خيرٌ من حكم الآية المنسوخة لا بلفظ خير من لفظها، لأنّه وصف البدل بالخير والقرآن لا تفاضل فيه إلّا باعتبار الحكم، وحكم السُّنة الناسخة قد يكون (خيراً) أو مثلاً لحكم الآية المنسوخة من حيث كونه أصلح للمكلف أو مساوياً له باعتبار الثواب وغيره].

١. يونس: ١٥. ٢. في النسختين بعد كلمة «الوحي»: [لا تبديل حكم الآية].

٣. الذريعة إلى أُصول الشريعة: ٣٢٨؛ عدّة الأُصول: ٢ / ٥٣٨؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٣ / ٦١ و ٩١؛ المحصول: ١ / ٥٥٩.

. . . .

☜الأقل، والدَّليل على المنع أنّه لو نُسخ فإمّا أَنْ يكون بنصٍ قاطع أو بإجماع قاطع أو بغيرهما، وعلى التقديرين الأوّلين يلزم منه أنْ يكون الاجماع الأَوّل خطأ لأنّـه يكون قد انعَقَد مخالفاً للقاطع، وعلى التقدير الأخير وهو أَنْ يكون قد نُسِخ بطريق مظنون، يلزم نسخ المعلوم بالمظنون، وهو محال .

احتجّوا [١] بأَنّ الأُمّة إذا اختلفت في المسألة على قولين فقد أَجْمَعَتْ على أَنَّ المسألة إِجْتهاديةٌ، فإذا اتفقوا بعد ذلك على أَحدِ القولين فقد أَجمعوا على أَنّها غير إجتهادية، فيكون هذا الثاني ناسخاً للأوّل .

فالجواب: أنّ هذا الإجماع الثاني غير مسلّم بل يمتنع حصوله، وقد تقدّم هذا، ولو سلَّمنا جوازه لكنه ليس بنسخ لأَنَّ الإجماع الأول مشروط بأَنْ لا يحصل الإِتفاق على أحد القولين، فإذا حصل الإِتِّفاق على أحدِهما فقد زال شرط الإِجماع الأول، فيزول لزوال شرطه لا للناسخ.

---

١. أي المجوزون للنسخ.

قال: مسألة: الجمهور على أَنَّ الإجماع لا يُنسخ به، لأَنَّه إنْ كان عن نصٍّ فالنصُّ الناسخُ، وإِنْ كان عن غير نصٍّ والأوّل قطعيّ فالأجماع خطأٌ، أو ظنّيٌّ فقد زال شرط العمل به، وهو رجحانُهُ.

قالوا: قال أَبنُ عباس لعثمان: كيف تحجبُ الأُمَّ بالأَخوين وقد قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾،[1] والأخوان ليسا إخوةً؛ فقال: حجبها قومّك يا غلامُ.

قلنا: إنَّما يكون نسخاً بثبوت المفهوم قطعاً، وأَنَّ الأَخوين ليسا إخوة قطعاً، فيجب تقدير النصّ، وإلّا كان الأجماع خطأً. *

. . . .

* **أقول:** اتّفق الجمهور على أَنَّ الإجماع لا يُنسخ به [2]، وخالف في ذلك جماعةٌ يسيرةٌ.

والدليل على المنع أنَّ الإجماع الثاني إمّا أن يكون عن نص أو لا يكون، فإنْ كان الأول كان الناسخ في الحقيقة إنّما هو النص لا الإجماع، وإنْ كان الثاني فإمّا أنْ يكون الأول [3] قطعيّاً أو لا يكون، فإنْ كان قطعيّاً كان الاجماع الثاني خطأً لأنّه إجماع عن دليل ظنيٍّ مخالف للدليل القطعي، وإنْ كان ظنيّاً لم يكن الثاني ناسخاً له بل زال الدليل الأول لزوال شرطه وهو رجحانه .

---

١. النساء: ١١.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٣ / ٩٣؛ المستصفى: ١ / ٢٤١.

٣. جاء في النسختين بعد كلمة «الأوّل»:
[أي دليل المنسوخ].

....

☜ احتجَّ المخالف بقول ابن عباس لعثمان: كيف تحجب الأُمَّ عن الثلث بالأخوين والله تعالى قال: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ﴾[1] والأخوان ليسا إخوة. فقال عثمان: حجبها قومك يا غلام. وذلك دليل النسخ بالإجماع .

والجواب من وجوه :[2]

أحدها: إنَّ كون هذا ناسخاً إنّما يتمّ بعد بيان كون المفهوم حجةً قطعاً لأنَّ الله تعالى لمّا حجب بالأُخوة فالمفهوم يقتضي أنَّ غير الأُخوة لا يحُجبون، فعثمان لمّا احتجَّ على ابن عباس بالإجماع على أنَّ الأَخوين يحجبان كان ذلك رافعاً للمفهوم.

الثاني: أنَّ هذا إنّما يكون ناسخاً على تقدير أنْ يكون الأَخوان ليسا اخوةً ونحن نمنع ذلك، وقد مضى البحث فيه في باب العموم.

الثالث: لو سلّمنا هذين المقامين لكنْ يجبُ تقدير نص يكون رافعاً لذلك الحكم، وإلّا كان الإجماع خطأً.

---

١. النساء: ١١.

٢. جاء الجواب في النسختين كما يلي:

[والجواب: إنَّ كون هذا الإجماع ناسخاً إنّما يتمّ بعد بيان أمرين:

أحدهما: كون المفهوم حجّة قطعاً حتّى يكون التقدير: فإن لم يكن له إخوة فلا يكون لأُمّه السدس، بل الثلث.

الثاني: إنَّ الأَخوين ليسا إخوة، ونحن نمنع ذلك، وقد مضى البحث فيه في باب العموم والمفهوم.

ولو سلّمنا هاذين المقامين لكن يجب تقدير نصّ دال على الحجب، وإلّا كان الإجماع على الحجب خطأً فيكون الناسخ هو ذلك النص].

قال: مسألة: المختارُ: أنّ القياس المظنُونُ لايكون ناسخاً ولا منسوخاً.

أمّا الأوّل: فلأنّ ما قبلَهُ إنْ كان قطعيّاً لم يُنسخَ بالمظنون، وإنْ كان ظنيّاً تبيَّنَ زوال شرط العمل به، وهو رجحانه ؛ لأنّه ثبت الظنّي مقيّداً كان المصيبُ واحداً أو لا.

وأمّا الثاني: فلأَنَّ ما بعدهُ قطعيّاً أو ظنيّاً يبيّن زوال شرط العمل به، وأَمَّا المقطوع فيُنسخَ بالمقطوع في حياتهِ، وأمَّا بعدهُ فيتبيَّن أَنَّه كان منسوخاً.

قالوا: صحَّ التخصيصُ، فيصحُّ.

قلنا: منقوضٌ بالإجماع، والعقلِ، وخبر الواحد. *

* **أقول**: القياس إمّا أن يكون ظنيّاً أو قطعيّاً، أمّا الظني فمنهم من منع من كونه ناسخاً ومنهم من جوّزه [1]، واختار المصنف المنع واستدلّ عليه بأَنَّ المنسوخ إمّا أَنْ يكون قطعيّاً أو ظنيّاً فإن كان الأول استحال أن يكون منسوخاً بالظنيّ، [2] وإنْ كان الثاني فالقياس الثاني لابدَّ وأَنْ يكون راجحاً عليه، فالدليل الأول حينئذٍ لا يبقىٰ دليلاً لزوال شرطه وهو الرجحان بحصول الرجحان الثاني، لأَنَّه إنّما كان دليلاً مقيّداً بإنْ لا يُرجَّح عليه غيره سواء قلنا أَنَّ المصيب واحد أو أكثر . ☜

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٣ / ٦٣ و ٩٣؛ المستصفىٰ: ١ / ٢٤١؛ المحصول: ١ / ٥٦٠؛ المعتمد: ١ / ٤٠٢.

٢. في النسختين ورد بعد كلمة «بالظني» ما يلي: [للإجماع علىٰ تقدم القاطع علىٰ المظنون].

....

☜ واختلفوا أيضاً في أَنَّ القياس الظني هل يكون منسوخاً أم لا؟ فذهب القاضي عبد الجبار في أحد قوليه والحنابلة إلى المنع من ذلك، وجوَّزه أبو الحسين البصري في عهد النبي ﷺ [١]، واختار المصنف المنع لأَنَّ الناسخ له سواء كان قطعيّاً أو ظنيّاً لا يكون ناسخاً بل يكون الأول زائلاً لزوال شرطه وهو الرجحان.

وأَمّا القياس القطعيّ فيجوز نسخه بالقطعي في حياة الرسول ﷺ، فإِنّه لا استبعاد في أَنْ يحرّم التفاضل في البرّ [٢] وتبعه بالقياس فيقيس عليه الأُرز لكونه مطعوماً، ثم ينسخ التحريم في الأُرز بنص دالٍّ على جواز التفاضل فيه، أو بقياس آخر بأَنْ ينصّ على جواز التفاضل في بعض الأشياء المشاركة للأُرز ويسقط الجامع بينه و بين الأُرز فيُنسخ ذلك بالحكم، وأَمّا بعد وفاة الرسول ﷺ فإِنّ القياس الأول يبيّن أنّه كان منسوخاً لاستحالة حدوث نص آخر بعد وفاته.

احتجّ المجوّز مطلقاً بأنّه يجوز التخصيص بالقياس فيجوز النسخ به.

والجواب: ينتقض هذا القياس بالإجماع والعقل وخبر الواحد، فإِنّ كلّ واحد منها يصح أَنْ يكون مخصّصاً ويمتنع أن يكون ناسخاً.

---

١. في النسختين بعد كلمة «النبي»:
[لإِنَّ الموجود في زمانه يجوز نسخه بالنص على خلاف حكمه في الفرع وبالقياس بأَنْ ينصَّ على خلاف ذلك الحكم في صورة يكون القياس عليها أقوى، وأما الموجود بعد وفاته كما إذا اجتهد مجتهد في الحكم وأدّاه إلى التحريم، ثم يطلع على دليل أرجح من قياسه فإنّه يلزم منه رفع حكم قياسه الأوّل ولا يسمىٰ نسخاً، قال: وهذا إنّما يتمّ على القول بأَنَّ كلَّ مجتهد مصيب إذْ لو كان المصيب واحداً لم يقيّد بالقياس الأوّل فلا يكون منسوخاً].

٢. وقد جاء في النسختين بعد كلمة «البرّ» ما يلي: [وبالنص على العلّة الّتي هي الطعم].

قال: مسألة: المختار: جوازُ نسخ أصل الفحوى دُونهُ، وامتناعُ نسخ الفحوىٰ دُونَ أصلهِ، ومنهم من جوزهما، ومنهم من منعهما.

لنا: أَنَّ جواز التأفيف بعد تحريمه لا يستلزمُ جواز الضَّرب ؛ وبقاءُ تحريمه يستلزم تحريم الضّرب، وإلّا لم يكن معلوماً منه.

المجُوِّزُ دلالتان، فجاز رفعُ كُلٍّ منهما.

قلنا: إذا لم يكن استلزامٌ .

المانع: الفحوىٰ تابع، فيرتفعُ بارتفاعَ متبوعهِ.

قلنا: تابعٌ للدلالةِ لا للحكم، والدلالة باقيةٌ. *

....

* **أقول:** اتّفق الناس [1] على جواز النسخ بفحوى الخطاب، وعلى جواز نسخ حكمه مع حكم الأصل، وإنّما اختلفوا في أنّه هل يجوز نسخ أصل الفحوى دون الفحوى أم لا؟ وفي أنَّه هل يجوز نسخ الفحوى دون الأصل؟ فقال المصنف إنّه يجوز نسخ الأصل دون الفحوى ويمتنع نسخ الفحوى دون الأصل .

وجماعة من الأصوليين جوزوهما وجماعة أخرى منعوهما.

واحتجّ المصنف على جواز الأول بأَنَّ جواز التأفيف بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب فجاز ثبوته دونه وذلك يوجب جواز نسخ الأصل وبقاء الفحوى .

واستُدّل على امتناع الثاني بأَنَّ تحريم الضرب معلوم من تحريم

---

١. الذريعة إلى أُصول الشريعة: ٣٢٩؛ المحصول: ١ / ٥٦٣ .

....

☜ التأفيف، للعلم بأَنَّ القصد الإعظام فبقاء تحريم التأفيف يستلزم بقاء تحريم الضرب وإلّا لم يكن معلوماً منه .

قال المجوزون للنسخين أَنَّ دلالة الأصل مغايرة لدلالة الفحوى فجاز رفع كلّ واحدة منهما وبقاء الأُخرى ورفعهما معاً .

والجواب: لا شكّ في تغايرهما ولكن لا يلزم جواز نسخ أحدهما وبقاء الأُخرى، [1] إلّا أنّ ينتفي الإستلزام، لكن الإستلزام موجود في أَحدِهما للآخر وكان نسخ اللازم مع بقاء الملزوم محالاً .

احتجّ المانعون [2] منهما بأَنَّ الفحوى تابع للأصل ويستحيل بقاء التابع مع ارتفاع المتبوع.

والجواب: أَنّ التابع إنّما هو تابع للدلالة لا للحكم، والدلالة لاشكّ في بقائها. [3]

---

١ . في النسختين بعد كلمة «الأُخرى»:
[لحصول الاستلزام بينهما لما بيّنا من استلزام الفحوى للأصل فكان نسخ اللازم مع بقاء الملزوم محالاً].

٢ . جاءت العبارة بعد كلمة «المانعون» كما يلي:
[من نسخ حكم الأصل دون نص حكم الفحوى بأن الفحوىٰ].

٣ . في النسختين بعد كلمة «بقائها»:
[بعد نسخ حكم الأصل].

قال: مسألة: المختار: أنّ نسخَ حُكمِ أصلِ القياسِ لا يبقىٰ معه حُكمُ الفرع.

لنا: خرجت العلَّة عن الإعتبار، فلا فرع.

قالوا: الفرعُ تابعٌ للدلالة لا للحُكم، كالفحوىٰ.

قلنا: يلزم من زوال الحكم زوال الحكمة المعتبرة، فيزول الحكم مطلقاً، لانتفاء الحكمة.

قالوا: حكمتم بالقياس على انتفاء الحُكم بغير علّة.

قلنا: حكمنا بانتفاء الحُكم لانتفاء علَّته.*

....

* **أقول**: ذهبت الحنفية إلى أنّ نسخ أصل القياس يبقى معه حكم الفرع، والباقون أنكروا ذلك، وهو الحقّ، والدليل على ذلك أن ثبوت الحكم في الفرع إنّما كان للعلّة المعتبرة في نظر الشرع بحكم الأصل، فإذا بطل حكم الأصل خرجت العلّة المستنبطة عن الاعتبار في نظر الشرع فلا يكون التابع لها ـ وهو الحكم في الفرع ـ موجوداً.

قالت الحنفية: الفرع تابع [للدلالة في الأصل] [1] ولا شكّ في بقائها، وليس فرعاً للحكم فيه كما في الفحوى . [2]

قلنا: يلزم من زوال الحكم في الأصل زوال الحكمة المعتبرة، لأنّها لو

١ . جاءت العبارة في النسختين كما يلي: [... الفرع تابع لدلالة الأصل على علّة الحكم...]. وهي اوضح.

٢ . في النسختين بعد كلمة «الفحوى»: [فإنّه تابع لدلالة المنطوق لا لحكمه].

قال: مسألة: المختار: أنّ الناسخ قبل تبليغه ﷺ لا يثْبُتُ حُكمُه.

لنا: لو ثبتَ لأدَّى إلى وجوبٍ وتحريم، للقطع بأنَّه لو تَرَكَ الأوّل أثمَ.

وأيضاً، فإنّهُ لو عَمِلَ بالثاني عصى اتفاقاً.

وأيضاً: يلزم قبلَ تبليغ جبريل ؈، وهو اتِّفاقٌ.

قالوا: حُكمٌ، فلا يُعتبرُ عِلْمُ المُكلّفِ .

قلنا: لابد من اعتبار التمكن، وهو منتفٍ.

....

☜ كانت باقية لكان الحكم باقياً، وإذا انتفت الحكمة انتفىٰ الحكم مطلقاً لانتفاءِ حكمته .

قالوا: حكمتم بانتفاء الحكم في الفرع لإنتفائه في الأصل ولم تذكروا الجامع فيكون قياساً فاسداً .

قلنا: إنّما حكمنا بانتفاء الحكم عن الفرع لإنتفاءِ سببه وهو الحكمة لا بالقياس على الأصل.

* **أقول**: اختلف الناس [1] فيما إذا ورد النسخ إلى النبي ﷺ ولم يبلِّغ الأُمّة، هل يتحقق بذلك النسخ في حقهم أم لا؟ فذهب بعض الشافعية إلىٰ أنّه يثبت حكم الناسخ في حقهم، ونفاه بعضهم وبعض أصحاب أبي حنيفة وأحمد، وهو اختيار المصنّف .

واستدلّ عليه بوجوه ثلاثة : ☞

١ . نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٣ / ٩٩.

....

☜**الأوّل**: أنّه لو ثبت حكم النسخ لزم اجتماع الأحكام المتضادّة على المكلف، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: أنّ المكلّف إذا كان مكلّفاً بوجوب الفعل فإنّه يثاب على فعله ويعاقب على تركه ما لم يبلغْه النسخ إجماعاً، ولأجل هذا اعْتَدَّ رسول الله ﷺ لأهل قباء بالركعات الّتي فعلوها لمّا استداروا إلى القبلة حين سماعهم النسخ، وإذا كان كذلك فلو كان النسخ ثابتاً وإن لم يبلغهم، [1] لزم القول بتحريم الفعل فيلزم ما ذكرنا من المحذور.

الثاني: أنّ المكلف لو عمل بما ورد به النسخ قبل سماعه النسخ لكان عاصياً بالإتفاق، ولو كان حكم النسخ ثابتاً عليه لماكان عاصياً بل كان مطيعاً.

الثالث: يلزم ما ذكروا في جبرئيل عليه السلام وإنّه قبل تبليغه الناسخ يكون حكمه ثابتاً، وهو باطل بالاتفاق.

احتجّوا [2] بأنّ النسخ حكم فلا يعتبر فيه علم المكلّف [كما لو عزل الوكيل عن التصرف فإنّه لا ينعقد تصرفه بعد ذلك وإن لم يعلم بعزله]. [3]

والجواب: لابدّ في الحكم من اعتبار التمكّن، وإلّا لزم تكليف مالا يطاق، ولا يمكن مع عدم العلم ونحن نمنع انعزال الوكيل قبل العلم بالعزل.

---

١. في نسخة «أ»: [ينفعهم].

٢. أي احتجَّ المثبتون.

٣. وجاءت العبارة في النسختين كما يلي:
[كسائر الأحكام المتجدّدة فإنّها أوجبت عليه وإنْ لم يعلمْها...].

قال: مسألة: العبادات المستقلَّةُ ليست نسخاً، وعن بعضهم: صلاةٌ سادسةٌ نسخٌ.

وأمّا زيادة جزء مشترطٍ، أو زيادةُ شرط، أو زيادةٌ ترفع مفهومَ المخالفة، فالشافعية والحنابلة: ليس بنسخ، والحنفيّةُ: نسخ.

وقيل: الثالثُ نسخٌ.

عبدالجبار: إنْ غيَّرتَهُ حتّىٰ صار وجودهُ كالعدم شرعاً، كزيادة ركعةٍ في الفجر، وكعشرين على القذف، وكتخيير في ثالثٍ، بعد اثنين، فنسخ.

وقال الغزّالي: إن اتحدت كركعةٍ في الفجر فنسخٌ، بخلاف عشرين في القذف .

والمختار: إنْ رَفَعت حُكماً شرعيّاً بعد ثبوته بدليل شرعيٍّ، فنسخٌ، لأنّهُ حقيقتهُ، وما خالفه ليس بنسخ.

فلو قال: «في السائمة الزَّكاة» ثم قال: «في المعلوفة الزَّكاة» فلا نسخ، فإنْ تُحُقِّق أنَّ المفهوم مرادٌ فنسخٌ، وإلّا فلا، ولو زِيد ركعةٌ في الصبح فنسخٌ، لتحريم الزيادة ثم وجوبِها.

والتغريب على الحدِّ كذلك.

فإن قيل: منفيٌ بحكم الأصل.

قلنا: هذا لو لم يثبت تحريمه.

فلو خُيِّر في المسح بعد وجوب الغَسْل فَنَسخٌ، للتخيير بعد

الوجوب.

ولو قال: ﴿وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ﴾[١]، ثم ثبت الحكم بشاهد ويمين فليس بنسخ إذ لا رفع لشيء، ولو ثبت مفهومه ومفهوم ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ﴾[٢] إذ ليس فيه منع الحكم بغيره.

ولو زِيد في الوضوءِ اشْتُراط غسل عضوٍ فليس بنسخٍ، لأَنَّه إنَّما حصل وجوبُ مباح الأصل.

قالوا: لو كانت مُجزِئة ثُمَّ صارت غيرَ مجزئة.

قلنا: معنى «مجزئة» امتثالُ الأمر بفعلِها، ولم يَرْتَفِع، وارْتَفَع عدمُ توقّفها على شرطٍ آخر، وذلك مستندٌ إلى حكم الأصل.

وكذلك لو زيد في الصلاة ما لم يكن محرَّماً.*

....

* أقول: اتّفق الناس على أنّ الزيادة إذا كانت عبادة مستقلة بنفسها لا يكون نسخاً لحكم المزيد عليه كوجوب صلاة على الصلوات، أو حجّ أو غير ذلك، إلّا ما نُقِل عن بعض الحنفية أنّ زيادة صلاة سادسة يكون نسخاً نظراً إلى خروج الوسطىٰ المأمور في القرآن بالمحافظة عليها عن كونها وسطىٰ، وإنّما اختلفوا في نحو زيادة جزء مشترط كزيادة ركعة في الصلاة أو زيادة شرط كزيادة صفة في الكفارة كالإيمان في العتق، أو زيادة ترفع مفهوم المخالفة كما إذا قال: «في السائمة زكاة» ثمّ قال: «في المعلوفة الزكاة» فذهب الشافعية والحنابلة إلى أنّ ذلك ليس بنسخ وذهبت

---

١. البقرة: ٢٨٢.
٢. البقرة: ٢٨٢.

....

☜ الحنفية إلى أنّه نسخ [١] .

وقال القاضي عبد الجبار إنْ كانت الزيادة مغيّرة لحكم المزيد عليه حتى يكون وجودها كالعدم لو لم يفعل، [٢] فهو نسخ كزيادة ركعة على ركعتي الفجر، [٣] وكالتخيير في ثالث [٤] بعد التخيير في اثنين وإلّا فلا .

وقال الغزّالي إنْ كانت الزيادة مع المزيد عليه في حكم الشيء الواحد فنسخ، كزيادة ركعة على ركعتين وإلّا فلا، كزيادة عشرين في الحدّ.

واختار المصنّف أنَّ الزيادة إِنْ ثبتت بحكم شرعي ورفعت حكماً آخر شرعيّاً متراخياً [٥] عن الأوّل، فهو نسخ وإلّا فلا .

وهذا هو مذهب أبي الحسين البصري وقد فرّع أبوالحسين على مذهبه من المسائل الفقهية عدة أحكام :

منها: أنّ إيجاب الزكاة في المعلوفة هل يوجب النسخ لقوله ﷺ ☜

---

١ . في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «نسخ»: [وذهب قوم إلى أن الزيادة ان كانت رافعة لمفهوم المخالفة فهي نسخ وإلّا فلا].

٢ . في نسختي «ب» و«ج» بعد كلمة «يفعل»: [في نظر الشرع على معنى انّه لو فعله كما لو كان يفعله أوّلاً وجب استينافه].

٣ . في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «الفجر»: [لارتفاع اجزائهما وكزيادة عشرين في حدّ القذف لارتفاع أجزاء الثمانين وكالتخيير بين ثلاثة بعد التخيير في اثنين كما لو خُيّر بين (الطعام) الإطعام والصيام، ثم زاد العتق لأنّه يكون نسخاً لتحريم (كتحريم) ترك الفعلين السابقين وإلّا فلا].

٤ . كذا في جميع النسخ، ويبدو أن الصحيح: ثلاثة .

٥ . لو كانت الكلمة «متأخراً» لكان أفضل.

....

☜ في سائمة الغنم الزكاة أم لا ؟

والحق فيه أنْ يقول: إنْ كان في دليل الخطاب حجّة في الشرع[١] كان ذلك نسخاً لأَنَّ وجوب الزكاة في السائمة دالٌّ على عدم وجوبها في المعلوفة، فرفع ذلك العدم يكون رفعاً لحكم شرعيٍّ وإنْ لم يكن حجّة لم تكن نسخاً لأنَّ إيجابها في المعلوفة يكون رفعاً لحكم عقلي وهو البراءة الأصلية .

ومنها: أنَّ زيادة ركعة في الصبح هل يكون نسخاً أم لا؟ فقال أبوالحسين أَنَّها غير نسخ لحكم الدليل الدالّ على وجوب صلاة الصبح لأَنَّ زيادة الركعة إمّا أن يكون نسخاً للركعتين، أو نسخاً لأَجزائهما ووجوبهما، أو نسخاً لوجوب التشهد عقيب الركعتين، والأوّل باطل لأنّ النسخ لا يتعلق بالأفعال. وأيضاً فالركعات لم يرتفعا ولا يجوز أن يكون نسخاً للأجزاء لأنهما مجزيتان، وإنّما كانتا مجزئتين من دون ركعة أُخرى، والآنَ لا يجزيان إلّا مع الركعة وذلك تابع لوجوب ضم ركعة أخرى، ووجوب ركعة أخرى لا يرفع إلّا نفي وجوبها، ونفي وجوبها حصل بالعقل ولا يجوز أن يكون نسخاً لوجوبهما لأَنَّهما الآن واجبتان ولا يجوز أن يكون نسخاً لوجوب التشهد عقيب الركعتين لأَنّه إنّما كان واجباً آخر الصلاة، وذلك غير مرتفع ولا تتغير، وإنّما المتغيّر آخر الصلاة .

وعندي في ذلك نظر فإنّ الزيادة رفعت وجوب الجلوس في التشهد عقيب الركعتين وهو حكم شرعي فيكون نسخاً لهذا الوجوب.

وذهب المصنف إلى أَنّ هذه الزيادة تكون نسخاً لأَنّها رفعت تحريم ☜

---

١. وفي نسختي «ب» و «ج»: [مفهوم الخطاب مراداً من لفظ الشارع].

. . . .

☜ الزيادة على الركعتين، وقد رد به بعض الاصوليين على أبي الحسين وهو غير صحيح فإنّ تحريم الزيادة جاز أن يكون مستفاداً من دليل آخر، والدليل الدالّ على وجوب الركعتين لا نسلم أنّه يدل على تحريمها حتى تكون الزيادة نسخاً لذلك الدليل، نعم أنّه يكون نسخاً للدليل الدالّ على الزيادة .

ومنها: أنّ زيادة التغريب على الحدّ هل هي نسخ أم لا؟ ذهب المصنف إلى أنّها تكون نسخاً بمثل ما مرّ. وقال أبو الحسين أنّها غير نسخ لأنّها لا ترفع إلّا النفي الأصلي، ورفعه ليس بنسخ. وقال المصنّف إنّما لا يكون نسخاً لو لم يثبت النفي بالشرع، وقد ثبت فيكون هذا الرفع نسخاً .(١)

ومنها: أنّ التخيير بين الغسل والمسح بعد وجوب الغسل بعلمه (٢) هل يكون نسخاً أم لا؟ ذهب المصنّف إلى أنّه نسخ لأنّه تخيير بعد الوجوب (٣) فيكون رافعاً(٤) للوجوب فيكون نسخاً.

قال أبو الحسين: إنّه ليس بنسخ لأنّ هذا التخيير يكون مزيلاً لتحريم ☜

---

١. وردت زيادة في «ب» و «ج» بعد كلمة «نسخاً»:
[ويمكن أنْ يعود قوله: «فإنْ قيل» إلى الفرعين أعني زيادة ركعة وزيادة التغريب لعدم الفرق بينهما عنده، ويكون قوله: «لو لم يثبت تحريمه» أي تحريم الزيادة في الموضعين بالشرع].
٢. إنّ لفظة «بعلمه» وردت في نسخة «أ» فحسب، والصحيح أن تكون «على التعيين» لأن الكلام عن التخيير بين المسح على الخفين وغسل الرجلين بعد أن كان الوجوب غسل الرجلين تعييناً .
٣. في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «الوجوب»: [... لأحدهما بعينه...].
٤. في نسختي «ب» و «ج» أيضاً بعد كلمة «رافعاً»:
[... لتعيّن وجوب أحدهما...].

. . . .

ترك ما أُوجب علينا، وتحريم تركه كان معلوماً بالبقاء على حكم العقل لأنَّ قوله: «أوجبت هذا الفعل» يقتضي أَنَّ الإخلال به مُدخِلاً في استحقاق الذم، وهذا لا يمنع من أَنْ يقوم مقامه واجب آخر وإنّما يُعلم أنَّ غيره لا يقوم مقامه، لأَنَّ الأصلَ عدم وجوبه، ولو وجب بالشرع لدلّ عليه بدليل شرعي، فصار علمنا بنفي وجوبه موقوفاً على أنَّ الأصلَ نفي وجوبه، فالمُثبِتُ لوجوبِه إنّما رَفَعَ حكماً عقليّاً، أَمّا إذا قال الله: «هذا الفعل واجب وحده» أو «لا يقوم غيره مقامه» فإنَّ التخيير بعد ذلك يكون نسخاً، وهذا عندي هو الحق .

ومنها: إذا جوَّزنا الحكم بشاهد ويمين هل هو نسخ لقوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتَانِ﴾(١) .

والحق فيه أَنّه ليس بنسخ لأَنَّ مقتضى الآية جواز الحكم بالشاهدين وأنَّ شهادتهما حجّة وليس في ذلك دلالة على عدم حجّة أخرى إلّا من حيث المفهوم.

وذهب المصنّف إلى أَنَّه ليس بنسخ مطلقاً (٢) لأَنَّ دلالة المفهومين أعني مفهوم قوله: ﴿وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ﴾ وقوله: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ غير الدالين على المنع من الحكم بشيء آخر .

ومنها: أَنّ زيادة اشتراط غسل عضو آخر غير الأعضاء الستة في الوضوء

---

١. البقرة: ٢٨٢.

٢. وجاءت العبارة في نسخة «ب» وقريبة منها في نسخة «ج» بعد كلمة «مطلقاً» كما يلي:
[إذ لا رفع لشيءٍ ولو ثبت مفهومه أي مفهوم قوله: ﴿وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ﴾ ومفهوم ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ﴾ لأنَّ المفهومين غير دالين على المنع].

....

☜هل هو نسخ أم لا؟

فالحق أَنّه ليس بنسخ لوجوب الأَعضاءِ المتقدّمة لثبوته معها ولا لاجزائها عند الاقتصار عليها لأَنَّ معنى الإجزاء امتثال الأمر بفعلها وقد حصل.[١]

نعم المرتفع عدم توقف الإِجزاءِ على شرط آخر لأَنّ الإِجزاءَ قد كان حاصلاً قبل الزيادة غير متوقف على شرط والآن إنّما حصل متوقفاً على شرط الزيادة ورفع ذلك العدم ليس بنسخ لأَنّه رَفْعٌ للعدم الأصلي، وكذلك إذا زيد في الصلاة شرط آخر لم يكن محرّماً بل كان مباحاً في الأصل لا بدليل شرعي .

ومنها: أَنّ قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[٢] جعل أوّل الليل غايةً للصوم فيكون ذلك بمنزلة قوله: آخر الصيام الليل، فإِيجابُ الصوم إلى غيبوبة الشفق يُخرِجُ الأول من كونه غاية وطرفاً مع أَنَّ الخطاب دالّ عليه فيكون نسخاً، أمّا لو قال: «صوموا النهار» ثمّ أوجب الصيام إلى الغيبوبة، لم يكن ذلك نسخاً بل هو رافع للحكم العقلي أعني: العدم الأصلي .

ومنها: لو قال الله تعالى: «صلّوا إن كنتم متطهرين» فيه إثبات لشرط الصلاة وليس فيه دلالة على أَنّه ليس له بدل، فجاز إثبات بدلٍ آخر، ولا يكون نسخاً لأَنَّ إثبات بدل للشرط لا يخرج عن كونه شرطاً .

وهذان الأَخيران لم يذكرهما المصنّف.

---

١. في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «حصل»:

[ولا لعدم وجوب غسل ذلك العضو لأنَّ إيجابَ مباحِ الأصلِ ليس نسخاً على ما عُرف] .

٢. البقرة: ١٨٧ .

قال: مسألة: إذا نقص جزءُ العبادة أو شرْطُها، فنسخٌ للجزء والشرط لا للعبادة.

وقيل: نسخٌ للعبادة.

عبدالجبّار: إنْ كان جُزءاً لا شرطاً.

لنا: لو كان نسخاً لوجوبها افتقرت إلى دليل ثانٍ، وهو خلاف الإجماع.

قالوا: ثبت تحريمها بغير طهارةٍ وبغير الرَّكعتين ثم ثَبَت جوازُها أو وجوبها بغيرهما.

قلنا: الفرضُ لم يتجدَّد وجوبٌ. *

---

* **أقول:** اتّفق الناس على أَنَّ نسخ سُنَّة من سنن العبادة لا يكون نسخاً لها كنسخ ستر الرأس، وإنّما اختلفوا في نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة من جزء أو شرط هل هو نسخ للعبادة بعد اتفاقهم على أَنّه يكون نسخاً للجزء والشرط؟ فذهب أبو الحسن الكرخي وأبو الحسين البصري إلى أَنّه ليس بنسخ لها، وجماعة من المتكلّمين ذهبوا إلى أَنّه نسخ لها وهو مذهب الغزّالي .

وذهب القاضي عبد الجبار الى أَنَّ نسخ جزء العبادة نسخ لها دون نسخ الشرط .

واستدل المصنف على مذهبه بأَنَّ نسخ الجزء والشرط لو كان نسخاً للعبادة لزم افتقار إِيجاب الباقي من العبادة إلى دليل آخر، وهو باطل إجماعاً . ☜

قال: مسألة: المختار: جواز نسخ وجوب معرفتهِ وتحريم الكفر وغيره، خلافاً للمعتزلة، وهي فرع التحسين والتقبيح.

والمختار: جواز نسخ جميع التكاليف، خلافاً للغزّالي.

لنا: أحكامٌ كغيرها.

قالوا: لا ينفكّ عن وجوب معرفةِ النسخ والنّاسخ.

وأجيب بأنّه يعلمهما، وينقطع التكليف بهما وبغيرهما، والله أعلم.*

....

☜ احتجّوا[١] بأنّ الصلاة قد كانت محرّمة ـ يعني محرّمة بغير طهارة وبغير الركعتين ـ ثم ثبت جوازها أو وجوبها بغيرهما، وذلك عين[٢] النسخ.

والجواب:[٣] أنّ التقدير عدم تحدد وجوب آخر، بل التقدير رفع الجزء[٤] والشرط.

* **أقول:** اتّفقت المعتزلة على امتناع نسخ وجوب معرفة الله تعالى وامتناع نسخ تحريم الكفر والظلم وغيره من الواجبات والقبائح العقلية،[٥] وذهب ☜

---

١. أي احتجَّ المثبتون للنسخ.

٢. في نسخة «أ»: [غير].

٣. ورد الجواب في نسختي «ب» و «ج» كما يلي: [أنّ ما ذكرتموه وإنْ دلَّ على نسخِها لكن هاهنا ما يدلّ على عدمِهِ وهو أنّه لو انتسخ أصلها لتجدد وجوب الباقي، لكن التقدير عدم تجدد وجوب آخر لانعقاد الإجماع على عدم الدليل على تجدد الوجوب].

٤. في نسخة «أ»: [الجزاء]، والصحيح ما أثبتناه.

٥. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٣ / ٥٩؛ المستصفى: ١ / ٢٣٤.

....

☜ الأشاعرة إلى جوازه .

وهذه المسألة فرع التحسين والتقبيح العقليين لأنَّ المقتضي للوجوب والقبح إنّما هي صفات وأحكام لا تتغير بتغير الشرائع والأديان عند المعتزلة فامتنع التقبيح [(١)] عليها لاستحالة الأمر بالقبح والنهي عن الحسن، والأشاعرة جعلوا الاحكام مستندة إلى الأوامر والنواهي، ولا حسن ولا قبح فجاز تغيُّرها بأسرها .

ثم اختلفوا أيضاً في أنَّه هل يجوز نسخ جميع التكاليف أم لا؟

فاختار الغزّالي المنع، وذهب غيره من الأشاعرة إلى الجواز .

احتجّ المجوزوّن بأَنَّ هذه أحكام فجاز نسخها كغيرها. واحتجّ الغزّالي بأَنَّ المنسوخ لا ينفك عن وجوب معرفة النسخ والناسخ وهو الله تعالى [(٢)] ، وذلك تكليف .

والجواب [(٣)]: أَنَّه فعلهما وانقطع التكليف بعد معرفتهما بهما وبغيرهما.

---

١. في نسختي «ب» و «ج»:
[النسخ].

٢. في نسختي «ب» و «ج» فحسب .

٣. في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «الجواب»:
[لا نسلم امتناع الإنفكاك فإنّا وإنْ قُلنا إنَّ النسخ لا يحصل دون علم المكلف بالنسخ والناسخ، لكنَّه (لا) يمتنع تحقق النسخ بجميع التكاليف في حقّه عند علمه بالنسخ، وإنْ لم يكن مكلفاً بمعرفة النسخ والناسخ، وإنْ سلَّمنا لزوم كونه مكلفاً بمعرفتهما فيجوز أن يعلمهما وينقطع التكليف بعد معرفتهما بهما وبغيرهما].

قال: القياس: التقدير والمساواة.

وفي الإصطلاح: مساواة فرع الأصل في علَّة حكمهِ.

ويلزم المصوِّبة زيادةٌ «في نظر المجتهد»، لأنّه صحيحٌ، وإنْ تبيَّن الغلط والرجوع، بخلاف المخطِّئة، وإن أريد الفاسد معه قيل: تشبيه.

وأُورد: قياس الدَّلالة، فإنّه لا يُذكر فيه علّةٌ.

وأُجيب: إمّا بأَنّه غير مرادٍ، وإمّا بأنَّه يتضمن المساواة فيها.

وأُورد: قياس العكس، مثل: لَمَّا وجب الصيّام في الاعتكاف بالنذر، وجب بغير نذرٍ.

عكسه: الصلاة لَمَّا لم تجب فيه بالنذر، لم تجب بغير نذرٍ.

وأُجيب: بالأوّل، أو بأنّ المقصود مساواةُ الاعتكاف بغير نذرٍ في اشتراط الصوم له بالنذر بمعنى: «لا فارق»، أو بالسَّبر، وذكرت الصلاة لبيان الإلغاء، أو قياس الصوم بالنذر على الصلاة بالنذّر.

وقولهم: بذل الجهد في استخراج الحقِّ، وقولهم: الدليل المُوَصِّل إلى الحق، وقولهم: العلمُ عن نَظَر، مردودٌ بالنص والإجماع، وبأَنّ البذل حال القائس، والعلم ثمرةُ القياس.

أبو هاشم: حمل الشيء على غيره باجراءِ حكمه عليه، ويحتاج: «بجامع».

وقول القاضي: «حمل معلومٍ على معلوم في اثبات حكم لهما أو

نفيه عنهما بأمرٍ جامع بينهما من اثبات حكمٍ أو صفةٍ أو نفيهما» حسنٌ إلّا أنَّ حمل ثمرتهِ، وإثبات الحُكم فيهما معاً، ليس به، بل هو في الأصل بدليل غيره، وبجامع كافٍ.

وقولهم: ثبوت حكم الفرع ـ فرع القياس، فتعريفه به دور.

وأُجيب: بأنَّ المحدود القياس الذهني، وثبوت حكم الفرع الذهني والخارجي ليس فرعاً له. *

....

[القياس]

* **أقول:** لما فرغ من البحث عن الطرق النقلية وكيفية الاستدلال بها من الكتاب والسنة والإجماع، شرع الآن في الطريق العقلي وهو القياس وهو أحد الطرق المفيدة للأحكام عند الجمهور خلافاً للشيعة، وسيأتي الخلاف فيه.

واعْلم أنّ القياس له حدّ لغوي واصطلاحي:

أمّا حدّه في اللغة فهو التقدير والمساواة، يقال: قاس القذة بالقذة، أي حاذاها بها وساواها.

وأمّا حدّه في الاصطلاح فقد اختلفوا في تعريفه، وقد عرّفه المصنف بأنّه «مساواة فرع لأصل في علة حكم».[1] ويلزم المصوِّبة أن يزيدوا في هذا الحدّ ☜

---

١. في نسختي «ب» و «ج» بعد أن تبدلت كلمة «حكم» إلى «حكمه» ورد ما يلي:
[أي فيما هو علّة حكم الأصل في نفس الأمر، وحذف المصنّف لفظة «الأصل» الّذي هو مفعول المساواة للقرينة].

....

☜ قولنا: «في نظر المجتهد» لأنّ القياس حينئذٍ يكون صحيحاً وإنْ تبيَّن الغلط [(١)] والرجوع عنه على مذهبهم ولا يشترط المساواة في نفس الأمر بخلاف المخطئة فإن القياس الفاسد في نفس الأمر لا يكون عندهم صحيحاً سواء غلب على ظن المجتهد صحته أو لا، وإنْ أُريد تحديد القياس الشامل للصحيح والفاسد قيل تشبيه فرع بأصل في علة حكمه [(٢)] .

وأُوردِ على حد القياس بأنّه ينتقض بقياس الدلالة وهو القياس الّذي ذُكر فيه الجامع وليس هو العلّة بل هو دليل عليها كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة .

ووجه إيراده ظاهر فإنّ النبيذ [(٣)] أخذ في حدّ القياس [لكن علة الحكم][(٤)] وقياس الدلالة لم تُذكر فيه العلّة بل دليلُها .

والجواب من وجهين:

أحدهما: أَنّ قياس الدلالة غير مراد من هذا الحدّ .

الثاني: أَنَّ الإستواء في دليل العلّة يتضمن الإِستواءِ في العلّة [وأُورد على ☜

---

١ . ورد في النسختين بعد كلمة «الغلط» ما يلي:
[وهو كون ما توهم أنّه علّة غير علّة في نفس الأمر] .
٢ . قد ورد في النسختين بعد كلمة «حكمه» ما يلي:
[عند المخطئة ومع زيادة «في نظر المجتهد» وإنّما شمل القسمين على المذهبين لأنَّ التشبيه قد يكون بين المتساويين في علة الحكم وقد يكون بين غيرهما] .
٣ . وفي نسختي «ب» و «ج»: [المصنّف] .
٤ . وفي نسختي «ب» و «ج» أيضاً:
[ذكر علّة الحكم] .

....

☜ حدّ القياس أيضاً أنّه ينتقض بقياس العكس وهو تحصيل نقيض حكم الشيء في غيره لإفتقارهما بالعلّة][1] كما نقول: الصوم شرط في الاعتكاف لأنّه لَمّا كان واجباً فيه بالنذر كان واجباً بغيره، وعكسه الصلاة [2] فإنّها لَمّا لم تكن واجبة في الاعتكاف بالنذر لم تكن واجبة بغيره.[3]

والجواب: أنّ قياس العكس لا يسمّى في الحقيقة قياساً، لأنّه ليس عبارة عن تسوية الفرع بالاصل في الحكم بل هو عبارة عن وجود نقيض الحكم في الفرع وإنْ سُمّي به لكن يكون وقوع لفظ القياس عليه وعلى قياس الطرد بالاشتراك اللفظي والمحدود أحد المسمين به فلا ينتقض الحدّ بخروج الآخر منه لأنّه غير مراد، أو نقول: المقصود من القياس [4] تسوية الصوم بالنذر له بغير نذر ينفي الفارق بينهما، أو بالسبر وذكرت الصلاة لبيان الغاء الفارق [5] فنقول المقصود من القياس ☜

---

١. ورد هذا المقطع في نسختي «ب» و «ج»، وقد سقط من نسخة «أ» مع أنّه جزء مقوّم للنص.

٢. في نسختي «ب» و «ج»:
[بدليل عكسه في الصلاة].

٣. في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «بغيره»:
[والأصل الصلاة والفرع الصوم وحكم الصلاة أنها ليست شرطاً في الاعتكاف والثابت في الصوم نقيضيه وقد افترقا في العلّة لأنّ العلّة في الصلاة أنّها لم تكن شرطاً حالة النذر وهي غير موجودة في الصوم لأنّه شرط حالة النذر].

٤. جاء في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «القياس» ما يلي:
[هاهنا مساواة الاعتكاف بغير نذر في اشتراط الصوم بالنذر له ينفي الفارق بينهما].

٥. وقد ورد في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «الفارق» ما يلي:
[حتّى لو قيل لا نسلم عدم الفارق لوجوده فهو النذر.
وأُجيب بأنّه ملغي إذ لو أثّر لأثّر في الصلاة، ولم يؤثر فيها اتفاقاً، أو نقول المقصود...].

. . . .

☜ هاهنا قياس الصيام بالنذر على الصلاة بالنذر، وذلك بأن نقول لو لم يكن الصوم شرطاً للاعتكاف لم يُصِر شرطاً له بالنذر، لكنّ الصوم شرط له بالنذر .

ثمّ إنّا نثبت المقدمةالشرطية بالقياس على الصلاة، فإنّ الصلاة لَمَّا لم تكن في نفسها شرطاً لم تُصِر شرطاً بالنذر، وهذا في الحقيقة من باب قياس الطرد .

وقد حدّ بعض الناس القياس بأنَّه: «بذل الجهد في استخراج الحق».

وحدّه آخرون بأنّه: «الدليل الموصل إلى الحق».

وحدّه آخرون بانّه: «العلم الحاصل عن نظر ».

وهذه الحدود مردودة لانتقاضها بالنص والإجماع، والحدّ الأخير ضعيف أيضاً لأنَّ النظر حال للقايس، والعلم ثمرة القياس وفائدته، فلا يجوز التحديد به.

وحدّه أبوهاشم بانّه: «حمل الشيء على غيره بإجراء حكمه عليه».

وهذا الحدّ ناقص لإخلاله بذكر الجامع، ولابدّ منه .[1]

وحدَّه القاضي أبوبكر وارتضاه الجمهور بأنّه: «حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من اثبات حكم أو صفة أو نفيهما».

واستحسنه المصنف ومع ذلك فقد أورد عليه بأمور :

أحدها: أنَّ حمل معلوم على معلوم ثمرة القياس،[2] فكيف يصحّ ☜

---

١. واضيف بعد كلمة «لابد منه» في النسختين ما يلي:
[ليطرد لأن الحمل بغير جامع ليس بقياس].

٢. وقد ورد في النسختين بعد كلمة «القياس»:

....

☞ التحديد به.

وثانيها: أنَّ قوله في اثبات حكم لهما يشعر بأَنَّ اثبات الحكم في الأصل والفرع معاً بالقياس، وليس كذلك.

وثالثها: أَنَّ قوله: «بأمر جامع بينهما» كاف عن قوله: «من اثبات حكم أو صفة أو نفيهما» فإِنَّ هذا ذكر أقسام الجامع والمأخوذ في الحدّ إنّما هو مطلق الجامع.

واعترض بعض المتأخرين على هذا الحدّ بأن ثبوت حكم الفرع إنّما حصل بالقياس، فأخذه في التعريف يكون دوراً لأَنّه يكون ركنه مع أَنّه ثمرته.

وأجاب المصنف: بأَنَّ المحدود إنّما هو القياس الذهني [وثبوت حكم الفرع الذهني والخارجي معاً ليس فرعاً للقياس الذهني، فالحاصل أنّه قد اختلفت الجهتان، فلا دور][1].

[☞لأن المراد من الحمل هاهنا ثبوت حكم أحد المعلومين للآخر].

١ . ما بين المعقوفتين في نسخة «أ» فقط، وفي نسختي «ب» و «ج»:

[وهي ماهية القياس وهي متوقفة على تصور ثبوت حكم الفرع الخارجي لكن تصور ثبوته ليس فرعاً للقياس الذهني بل للخارجي فلا دور، وإنّما ذكر الفرع الذهني وان كان الجواب يتم بالفرع الخارجي جواباً عن سؤال وهو أن يقال: سلّمنا أَنَّ القياس الذهني لا يتوقف على الفرع الخارجي، لكن يتوقف على الفرع الذهني، فيلزم الدور. وأجاب بأنّه لا يتوقف عليه أيضاً].

قال: وأَركانه: الأَصلُ، والفرعُ، وحُكُم الأصل، والوصف الجامعُ.

الأَصل:

الأكثر: محلُّ الحُكمِ المُشبَّه به .

وقيل: دليلُهُ .

وقيلَ: حُكمُهُ.

والفرعُ: المَحَلُّ المشُبَّهُ.

وقيل: حُكمُهُ .

والأَصل: ما ينبني عليه غيره، فلا بُعد في الجميع، ولذلك كان الجامعُ فرعاً للأصل، أصلاً للفرع.*

....

* أقول: لَمَّا كان القياس هو التسوية بين الأصل والفرع في علة الحكم وجب أَنْ تكون أركانه الّتي لا تتم ماهيته ولا تتحصل حقيقته إلّا بها، هذه الأربعة[1] أعني: الأصل، والفرع، والحكم الحاصل في الأصل، والجامع بين الأصل والفرع وهو العلّة .

أَمّا الأصل: فقد اختلفوا في تفسيره فذهب جماعة الفقهاء إلى أنَّ الأصل هو محل الحكم المشبَّه به، كما إذا قسنا النبيذ على الخمر في التحريم لعلّة الإسكار فالخمر هومحل الحكم المشبَّه به .

قالوا: لأَنَّ الأصلَ ماكان حكم الفرع مستفاداً منه ومردود إليه وهذا متحقق في نفس الخمر.

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٣ / ٦١٤.

....

☜ وذهب جماعة من المتكلمين إلى أنّ الأصل[١] هو النص الدالّ على الحكم الأصل وهو قوله: «حرمت عليكم الخمر».

قالوا: لأنّ الأصل ما بُني عليه غيره والتحريم إنّما بُني على هذا النص[٢] فكان هو الأصل.

وذهب جماعة أخرى إلى أنّ الأصل هو الحكم الثابت في الخمر[٣] والفرع هو المحل المشبَّه وهو النبيذ وقيل التحريم في النبيذ.

والمصنف قال: إنّ كلّ واحد من هذه الأقوال غير مستبعد لأنّ الأصلَ ما بُني عليه غيرُه وهو صادق على الجميع.

وفي هذا بحث ولأجل ذلك كان الوصف الجامع وهو الإسكار ـ مثلاً ـ فرعاً للأصل، أصلاً للفرع، وذلك لأنّ التحريم ثابت في الخمر بالنصّ.

ثمّ إنّا استنبطنا العلّة بعد ثبوت هذا النص فوجدناها الإسكار فكأنّ كون الإسكار علّة فرع على ثبوت التحريم في الخمر، ثمّ إنّا وجدنا الإسكار ثابتاً في النبيذ فاستفدنا منه ثبوت التحريم فيه، فكان ذلك فرعاً له.

---

١. وجاءت العبارة في النسختين:
[هو الدليل الدال على حكم الأصل كالنص والاجماع].

٢. في نسخة «ب»: [الدليل].

٣. جاء في نسخة «ب» بعد كلمة «الخمر»:
[لأنّ الأصلَ ما ينبني عليه غيره ويكون العلم به موصلاً إلى العلم بغيره وهذا متحقق في الحكم لا في المحلّ لأنّه لا يتفرع حكم النبيذ على الخمر إلّا مع حكمه ولا في النص والاجماع إذ لو أستفيد حكم الأصل بغيرهما أمكن القياس].

قال: ومن شرط حكُم الأصـل أَنْ يكـون شـرعيَّاً، وأَنْ لا يكـون منسوخاً، لِزوال اعتبار الجامع، وأَنْ يكـون غـير فـرعٍ، خـلافاً للـحنابلة والبصريّ .

لنا: إن اتَّحدت، فذكرُ الوسط ضائعٌ، كـالشافعيَّة فـي السـفرجـل: «مطعومٌ» فيكون ربويّاً، كالتُفَّاح، ثم نقيسُ التفاحَ على البُرَّ، وإن لم تتَّحد فسد، لأنّ الأُولىٰ لم يثبت اعتبارها، والثانية ليست في الفرع، كقوله في الجُذام: عيبٌ يُفسخ به البيع، فيفسخُ به النكاحُ، «كالقرنِ والرَّتق» ثم يقيسُ القَرَن على الجَبِّ، لفوات الإستمتاع.

فإن كان فرعاً يخالفه المستدلُ، كقول الحنفيِّ في الصوم بنيَّة النَّفل: «أَتىٰ بما أُمر به» فيصحُّ، كفريضة الحجِّ ففاسد، لأَنَّـهُ يـتضمنٌ اعـترافـهُ بالخطأ في الأصل.*

....

[شروط حكم الأصل]

* أقول: لَمّا فرغ من تعريف الأصل والفرع شرع في بيان شروطهما، أَمّا الأصل فشرطه أُمور :

الأوّل: أنْ يكون الحكم في الأصل شرعياً لأنّه إنْ كان عقليّاً فـالمتعدي إلى الفرع إنّما هو ذلك الحكم العقلي فيكون القياس عقليّاً، والغرض هاهنا من القياس إنّما هو القياس الشرعي .

الثاني: أنْ لا يكون الحكم في الأصل منسوخاً لأَنّ الحكم إنّما يتعدى

. . . .

☜من الأصل إلى الفرع بناء على الجامع وهو متوقف على اعتبار الشارع له فإذا لم يكن الحكم المرتب عليه ثابتاً في الأصل لم يكن معتبراً.

الثالث: أَنْ لا يكون حكم الأصل متفرعاً عن أصل آخر، وهذا ممّا ذهب إليه أكثر الأشاعرة وأبوالحسين الكرخي وخالف فيه الحنابلة وأبوعبد الله البصري.

إحتجّ الأوّلون بأَنَّ العلّة بين الأصل والفرع إنْ إتَّحدت مع العلّة بين الأصلين فذكر الثاني يكون ضائعاً، وهذا مثل قياس الشافعية في السفرجل أَنّه ربوي بالقياس على التفاح لأنّه مطعوم، ثمّ قاسوا التفاح على البُر بجامع الطُعم وإنْ تغايرت العلتان كان فاسداً كما نقول في الجذام أنّه عيب يُفسخ به البيع فيفسخ به النكاح قياساً على القرن والرتق،[1] ثم يقيس القرن والرتق على الجَبْ[2] بجامع فوات الاستمتاع، وقد كانت العلّة الأُولى الجامعة بين الجذام والرتق كونه عيباً يفسخ به البيع.

ووجه فساده أَنّ العلّة الأُولى [ـ وهي فوات الاستمتاع ـ لم يثبت اعتبارها في نظر الشارع والعلّة الثانية ـ وهي كونه عيباً ـ يفسخ به البيع، غير ثابت في الفرع][3] هذا إذا كان حكم الأصل له فرعاً مقبولاً عند المستدل ممنوعاً عند المعترض، ☜

---

١. في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «الرتق»:

[فإذا منع كون القرن والرتق يُفسخ به قاسوا القرن والرتق على الجب...].

٢. الجَبْ: القطع، فهو مجبُوب: إذا إستؤصلت مذاكيره.

٣. وقد جاءت العبارة في نسختي «ب» و «ج» كما يلي:

[كونه عيباً لم يثبت اعتبارها في نظر الشارع لثبوت الحكم في الفرع (الأصل ـ في «ج») بغيرها اتفاقاً وهو فوات الاستمتاع، والعلّة الثانية وهي فوات الاستمتاع غير ثابتة في الفرع وهو المجذوم].

....

☜ وأمّا إذا كان مقبولاً عند المعترض ممنوعاً عند المستدل فهو فاسد كما لو قال الحنفي في مسألة تعيين النيّة عندما إذا نوى النَفْل في الصوم أنّه أتىٰ بما أُمر به فيصح كالحج إذا نوى الفرض فيه بنية النفل(١) فإنَّ الحكم في الأصل مما لا يقول به الحنفي ويقول به الشافعي، ووجه فساده لأنَّ هذا القياس يتضمن إعترافه بالخطأ في الأصل(٢) وأمّا إذا قال المستدل: هذا هو عندك علة الحكم في الأصل وهو موجود في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بحكمه وإلّا فيلزم ابطال المعنى وانتقاضه لتخلف الحكم عنه من غير مانع، ويلزم من ابطال التعليل به امتناع اثبات الحكم به في الأصل، فهو أيضاً كالأول في الفساد، لأنَّ للخصم أنْ يقول: الحكم في الأصل ليس عندي ثابتاً بناءً على هذا الوصف، وأيضاً فإنَّ حاصل ما ذُكر يرجع إلى إلزام المعترض بالتخطئة في الفرع ضرورة تصويبه في اعتقاده كون الوصف الجامع علة للحكم في الأصل المقيس عليه، وهو غير لازم إذْ ليس بتخطئته في الفرع وتصويبه في التعليل بأولىٰ من العكس، وحينئذٍ لا يتمّ(٣) الإلتزام .

---

١. كذا في النسخ الثلاث وفي الإحكام: ٣/ ٢١٧ :
[...كما إذا كان عليه فريضة الحج ونوى النفل...].

٢. في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «الأصل» :
[لوجود العلّة فيه مع عدم الحكم عند هذا ولا يصح من المستدل بناء الفرع عليه].

٣. في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «لا يتم» ورد ما يلي:
[الإلزام وسمّىٰ المصنف الحج فرعاً لكونه مختلفاً فيه مجازاً].

قال: ومنها: ألَّا يكون معدولاً به عن سنن القياس، كشهادة خزيمة، وأعدادِ الركعاتِ، ومقادير الحدود والكفَّارات .

ومنهُ: ما لا نظير له، كان له معنى ظاهرٌ، كترخّص المسافر، أو غير ظاهر كالقسامة.*

. . . .

* **أقول:** هذا أحد شروط الأصلِ وهو أنْ لا يكون حكمه معدولاً به عن سنن القياس لتعذر التعدية، وهو على قسمين:

الأوّل: ما لا يعقل معناه، وهو إمّا يُستثنى عن قاعدة كلية ثبت استقرارها في الشرع، كشهادة خزيمة فإنّه غير معقول المعنى ومع ذلك فهو مستثنىً عن قاعدة الشهادة الّتي استقرت في الشرع، وإمّا غير مستثنى كأعداد الركعات ومقادير نصب الزكوات، فإنّها غير معقولة المعنى لكنّها غير مستثناة عن قاعدة سابقة.

الثاني: ما شُرِّع ابتداء ولا نظير له سواء كان له معنى ظاهراً كترخص المسافر من حيث دفع المشقة، أو لم يكن كاليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة، فهذه الأنواع كلّها لا يرى[1] فيها القياس.

---

١. في نسختي «ب» و «ج»:
[لا يجري].

قال: ومنها: ألّا يكون ذا قياس مُرَكّب.

وهو أنْ يستغني بموافقة الخصم في الأصل، مع منعه علّة الأصل، أو منعه وجودها في الأصل، فالأوّل: مركّب الأصل، مثل: «عبدٌ» ،فلا يقتل به الحُرُّ، كالمُكاتب، فيقول الحنفي: العلّة جهالة المستحقِّ من السيد والورثة، فإن صحَّت، بطل الإلحاق، وإن بَطَلَت، مُنع حكم الأصل، فما ينفكُّ عن عدم العلّة في الفرع أو منع الأصل.

الثاني: مُركَّبُ الوصف، مثل: تعليقٍ للطّلاق. فلا يصحُّ قبل النكاح، كما لو قال: «زينب الّتي أتزوَّجها طالقٌ»، فيقول الحنفيّ: العلّة عندي مفقودةٌ في الأصل، فإنْ صحَّ بطل الإلحاق، وإلّا مُنِعَ حُكم الأصل، فما ينفكّ عن عدم العلّة في الأصل أو منع الأصل.

فلو سَلَّم أَنّها العلّة وأَنّها موجودةٌ، أو أثبتَ أَنّها موجودةٌ انْتهض الدليل عليه، لاعترافهِ كما لو كان مجتهداً، وكذلك لو أثبت الأصل بنصٍّ، ثمَّ أثبت العلَّة بطريقها، على الأصحِّ، لأنَّه لو لم يُقْبل لم تُقْبل مقدَّمةٌ تَقْبل المنع.

ومنها: ألّا يكون دليل حكم الأَصل شاملاً لحُكم الفرع.*

....

* أقول: إذا كان الأصل متفقاً على حكمه بين الأُمّة جاز القياس عليه عند القائلين به، وإذا كان مُتَّفقاً عليه بين الخصمين مَنَع قوم من القياس عليه وجوّزه آخرون ؛ والمصنّف ذهب إلى الأول، ومثل هذا القياس يسمّى القياس المركب، وهو الّذي يكون الحكم في أصله غير منصوص عليه ولامجمع عليه وهو قسمان :

....

☜الأوّل: مركب الأصل وهو ما اتّفق فيه الخصمان على حكم الأصل [واختلفا في العلّة .

الثاني: مركب الوصف وهو ما إذا اختلف الخصمّان في وصف المستدل هل له وجود في الأصل] [١] أم لا؟

مثال الأوّل: كما إذا قال الشافعي [٢] في مسألة [قتل] الحرّ بالعبد: «عبد فلا يقتل به الحرّ كالمكاتب» فالمقيس عليه وهو المكاتب غير متفق عليه ولا منصوص وإنّما اتّفق الشافعي وابوحنيفة على عدم وجوب القصاص على قاتله، فللحنفي أنْ يقول: «العلّة من عدم وجوب القصاص في المكاتب ليست العبودية، إنّما هي جهالة المستحق للقصاص، من السيد أو الورثة». فإنْ سُلِّمت العلّة بطل إلحاق العبد به، وإنْ بطلت منعت الحكم في الأصل، لأنَّ الحكم فيه إنّما ثبت بناءً على هذه العلّة وقلت بوجوب القصاص في المكاتب، فالقياس يكون ممتنعاً حينئذٍ لأنّه لا ينفكّ عن عدم العلّة في الفرع، أو منع الحكم في الأصل .

مثال الثاني: كما إذا قال المستدل في مسألة تعليق الطلاق بالنكاح [٣]: «تعليق»، فلا يصحّ قبل النكاح كما لو قال: «زينب الّتي اتزوجها طالق»، وللحنفي أنْ يقول: لا نسلم وجود التعليق في الأصل بل هو تنجيز، فإنْ صحّ هذا المنع [٤] ☜

---

١. قد سقط هذا المقطع من نسخة «أ» وورد في نسختي «ب» و «ج»، وهو جزء من النص.

٢. في نسختي «ب» و «ج»: [قول الشافعي].

٣. في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «بالنكاح» وردت الاضافة التالية:
[وهي قولنا: إن تزوجت زينب فهي طالق].

٤. في «ب» و «ج» بعد كلمة «المنع»: [يعني عدم وجود التعليق].

....

☜ بطل الإلحاق لعدم وجود العلّة، وإنْ بطل [١] صح الإلحاق ومَنعتَ الحكم في الأصل وقُلتَ: إنّه صحيح كما في الفرع، فالقياس يكون ممتنعاً لأنّه لا ينفكّ عن منع حكم الأصل أو منع العلّة فيه، فلو سلّم الخصمُ أنَّ العلّةَ هو الوصف المذكور [٢] وأنّها موجودة في الأصل بنص، ثم أثبت العلّة بأحد طرائقها، إنْتَهَض أيضاً الدليل عليه على المذهب الحقّ، لأنّه لو لم يقبل ذلك لم تُقبل مقدّمة تقبل المنع، والتالي باطل فالمقدّم مثله .

ومن الشرائط أنْ لا يكون الدليل الدال على إثبات حكم الأصل دالاً على إثبات حكم الفرع وإلّا فليس أحدهما أولى بالأصالة من الآخر بالفرعية.

---

١ . أي: وإن بطل هذا المنع.

٢ . ورد المقطع التالي في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «الوصف المذكور» :

[أعني العبودية في الأوّل وأنَّ العلّة ـ علّة التعليق في الثاني ـ موجودة في الأصل ـ أو أثبت الخصم أنها موجودة ـ إنتهض الدليل عليه لإعترافه بعلّيّة وصف المستدل، وبوجود العلّة في الأصل؛ كما ينتهض القياس عليه إذا كان ناظراً في المسألة بطريق الاجتهاد، فإنّه لا يكابر نفسه فيما أداه اجتهاده ويوجبه ظنّه فكذلك فيما إذا كان مناظراً، وكذلك ـ أي ينتهض الدليل عليه ـ لو أثبت المستدل حكم الأصل بنص مطلقاً ثم أثبت العلّة بأحد طرائقها على المذهب الحق خلافاً لطائفة ذهبوا إلى أنّه إنّما يجوز القياس على أصل إذا كان الدليل على حكمه نصّاً أو اجماعاً خاصّاً به أو لم يقم دليلٌ خاصّ على جواز القياس عليه خلافاً لعثمان البتيّ حيث ذهب إلى أنّه لا يجوز القياس على أصل حتّى يقوم دليل خاص على جواز القياس عليه أو لم يقم نصّ على (تبيين) تلك العلّة ولا إجماع على كون حكم الأصل معلّلاً خلافاً للمريسيّ والكرخي وإنّما ينتهض الدليل عليه لأنَّ الخصم لو لم يقبل المقدّمة الممنوعة ـ وهي علّية المشترك أو جواز القياس عليه ـ وإنْ لم يقم دليل خاصّ بعد اثبات المستدلّ أمامهما بالدليل، لزم أنْ لا تُقبل مقدّمة قابلة للمنع وإن أقيم عليها الدلّيل إذ لا علة إلّا كونها قابلة للمنع وذلك يوجب أنْ لا تُقبل إلّا البديهيات].

قال: ومن شروط علّة الأصل: أن تكون بمعنى الباعث، أي: مشتملة على حكمةٍ مقصودةٍ للشارع من شرع الحكم، لأنّها إذا كانت مجرّدَ أمارةٍ، وهي مستنبطة من حُكم الأصلِ كان دوراً.*

....

[شروط علّة الأصل]

* **أقول:** لما فرغ من شرائط الأصل شرع الآن في بيان شرائط علّة الأصل، وهي أمور:

الأوّل: ذهب الجمهور إلى أنّه لابدّ وأَنْ تكون العلّة في الأصل للحكم بمعنى الباعث، أي تكون مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم.

قالوا: لأنّها لو كانت وصفاً طردياً لا حكمة فيه بل مجرد أمارة، لزم الدور المحال لأنّ علّة الأصل [1] مستنبطة من حكم الأصل ومتفرّعة عليه، [2] فلو كانت معرّفة لحكم الأصل لزم توقف كلّ واحد منهما على الآخر.

---

١. في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «الأصل»:
[من حيث هي].
٢. في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «متفرعة عليه» ورد ما يلي:
[ومن حيث هي أمارة لا فائدة فيها سوىٰ تعريف الحكم، كأنَّ الحكم متفرعاً منها وهو دور].

قال: ومنها: أن يكون وصفاً ضابطاً لحكمةٍ لا حكمةً مجرّدةً؛ لخفائها، أو لعدم انضباطها، ولو أمكن اعتبارها، جاز على الأصحّ.*

....

* **أقول [الثاني]:** اختلف الناس في جواز التعليل بالحِكَمِ المجرّدة عن الأوصاف الضابطة لها، فذهب الجمهور إلى المنع من ذلك، وخالف فيه جماعة يسيرة ؛ وذهب آخرون إلى التفصيل فجوّزوا التعليل بالحِكَمِ المنضبطة دون المضطربة الخفيّة.

احْتجَّ المانعون بأنّ الحكمة من الأمور الخفية الّتي لا يمكن ضبطها ومعرفتها، وإنْ أمكن ذلك في بعض المصالح فتكليف العبد الإطلاع عليها في كلّ حكم، وأنّه هل يصحّ التعليل بها أم لا؟ نوع مشقّة، وهي منتفية لقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1].

واحْتجَّ المجوزون بأنّ الحكمة علّة لعلّة الحكم، فتعليل الحكم بها أولى من تعليله بالوصف، وأمّا الذين فصّلوا فقالوا: إنّ التعليل بالوصف إنّما كان لاشتماله على نوع من الحكمة، فإذا كانت الحكمة معلومة ظاهرة كان التعليل بها أولى من التعليل بالوصف المساوي له في الظهور، وأمّا إذا كانت الحكمة خفيّة فالتعليل لها متعذر لاختلافها باختلاف الأشخاص والأزمان.

---

١ . الحج: ٧٨.

قال: ومنها: ألّا تكون عدَماً في الحُكم الثبوتيِّ.

لنا: لو كان عدماً لكان مناسباً أو مَظِنَّتَهُ.

وتقرير الثانية: أنّ العدم المطلق باطلٌ، والمخصّص بأمر إن كان وجودُهُ منشأ مصلحةٍ فباطلٌ، وإن كان منشأ مفسدة فمانعٌ، وعدم المانع ليس علَّةً، وإن كان وجوده ينافي وجود المناسب، لم يصلُح عدمُهُ مظنَّة لنقيضه، لأَنّه إِنْ كان ظاهراً تعيَّن بنفسه، وإن كان خفيّاً فنقيضُهُ خفيٌ، ولا يصلُحُ الخفيُّ مظنَّةً للخفي، وإنْ لم يكن فوجودُهُ كعدمه.

وأيضاً: لم يسمع أحدٌ يقول: العلَّة كذا أو عدمُ كذا.

واسْتُدِلَّ: بأنّ لا علّة عدمٌ، فنقيضهُ وجود، وفيه مصادرةٌ، وقد تقدّم مثلهُ.

قالوا: صحَّ تعليلُ الضرب بانتفاء الإمتثال.

قلنا: بالكفِّ، وألّا يكون العدمُ جزءاً منها لذلك.

وألّا تكون المتعدّية المحلّ ولاجزءاً منه، لإِمتناع الإلحاق، بخلاف القاصرة .

قالوا: انتفاءُ معارضة المعجزة جُزءٌ من المعرِّفِ لها، وكذلك الدوران، وجزؤُهُ عدمٌ.

قلنا: شرط لاجُزْء.*

....

* أقول: اختلف الناس في جواز التعليل للحكم الثبوتي بالعلّة العدمية، ☜

....

☜ فاثبته قوم ونفاه آخرون، وإليه ذهب المصنف، وقد استدلَّ الباقون بوجوه ثلاثة :

الأوّل: العلّة لو كانت عدمية لكانت مناسبة أو مظنّة المناسبة، والتالي بقسميه باطل فالمقدّم مثله، والشرطيّة قد مضى بيانها.(١)

وبيان بطلان التالي وهو الّذي أشار إليه المصنف بالثانية ـ فإنّه يسمي المقدمة الإستثنائية بالثانية ـ إنَّ التعليلَ إمّا أَنْ يكون بالعدم المطلق أو المخصّص، والأول باطل قطعاً لعدم اشتماله على الحكمة (٢)، والثاني كذلك لأَنّه إنْ كان وجود ذلك الأمر [الّذي يخصص به العدم](٣) منشأً للمصلحة، (٤) لم يكن عدمه منشأً ☜

---

١. قد جاء في نسختي «ب» و «ج» بدلاً عن قوله: «قد مضى بيانها»، ما يلي:

[والشرطية ظاهرة لأنَّ الكلام في العلّة بمعنىٰ الباعث، وهو لابدّ وأن يكون مناسباً للحكم أي يكون وصفاً ظاهراً منضبطاً يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من حصول مصلحة أو دفع مفسدة أو يكون مظنة المناسب أي ملازماً للوصف المذكور إذا لم يكن ظاهراً أو منضبطاً كالسفر الّذي هو مظنة المشقة الخفية وبيان بطلان...].

٢. قد ورد في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «الحكمة» ما يلي:

[ولأن العدم المطلق لو كان علّة لحكم أو مضنة له لعمّ ذلك الحكم جميع الصور إذ لا صورة إلّا وهناك عدم خاص مشتمل على العدم المطلق].

٣. في نسختي «ب» و «ج» فحسب.

٤. ورد في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «المصلحة» مقطع مطول كما يلي: [أو المفسدة أو لا يكون حينئذٍ إما أن يكون وجوده ينافي وجود المناسب أو لا ينافيه فهذه أربعة:

الأوّل: أن يكون وجود ذلك الأمر الّذي يُخصّص به العدم منشأ مصلحة للحكم الثبوتي فباطل، أن يكون عدمه مناسباً أو مظنة لاستلزام عدمه فوات تلك المصلحة.

وأما الثاني: وهو أن وجود ذلك الأمر منشأ مفسدة فلأن ذلك الأمر حينئذٍ يكون مانعاً فيكون عدمه عدم المانع فليس بعلّة أي فليس بمناسب ولا مظنة اتفاقاً.

☜

....

☜ لها، فاستحال التعليل به، وإنْ كان منشأ المفسدة كان مانعاً، وعدمه يكون عدماً للمانع وعدم المانع ليس علّة وإنْ كان وجوده ـ يعني وجود الأمر المخصّص به العدم ـ ينافي وجود المناسب لم يصلح عدمه مظنّة لنقيضه ـ أعني لوجود المناسب ـ لأنّ وجود المناسب إنْ كان ظاهراً استغنىٰ عن هذا العدم، وإنْ كان خفيّاً فنقيضه خفي،نولا يصلح الخفي مظنة للخفي، وإنْ لم يكن الوجود على أحد هذه الأَنحاء كان وجود العدم وعدمه بمثابة واحدة فلا يصلح التعليل به .

الثاني: أنّه لم يُسمع أحد من العلماء الماضين يقول: العلّة كذا أو عدم كذا، ولو كان العدم صالحاً للعلية لوجب أن يصير إليه بعض الفضلاء في بعض الأوقات.

الثالث: أنَّ «لا علّة» عدم، فنقيضه وجود، فيستحيل اتصاف الأمر العدمي به .

واعْترض المصنف على هذا الأخير بأنّه مصادرة على المطلوب فإنَّ من يجوّز التعليل بالعدمي يقول: «لا علّة» ليس أمراً عدمياً .(١)

وقد احتج المجوزون بأنّه يصح أنْ يقال: إنّما ضرب السيد عبده لأنه ☜

☜ وأما الثالث: وهو أن يكون وجود ذلك الأمر ينافي وجود المناسب (في نسخة «ج»: فلأنه لو كان كذلك لم يصح عدم ذلك الأمر مظنّة لمقابل ذلك الأمر وهو ما تنافيه، أعني المناسب) وذلك لأن المناسب إن كان ظاهراً تعيّن للعلية بنفسه ولا إحتياج إلى مظنته وإن كان خفياً، فنقيض ذلك الأمر خفيّ لأَنَّ عدم الخفي خفيّ أيضاً لتوقف تعقل العدم على الخفي.

وأما الرابع: وهو أنْ لا يكون وجود ذلك الأمر ينافي المناسب فكذلك لأن وجوده يكون كعدمه بالنسبة إلى ذلك الحكم، لأن التقدير أن وجوده ليس منشأ مصلحة ولا مفسدة ولا منافياً للمناسب، وإذا تساوىٰ وجوده وعدمهُ لا يكون عدمه مناسباً للحكم ولا مظنته].

١ . في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «عدمياً»: [وقد تقدم (مرّ) مثله في الحسن والقبح].

قال: وأَنْ لا تكون المتعدّية المحَلَّ ولا جزءاً منه، لامتناع الإلحاق بخلاف القاصرة.*

....

☜لم يمتثل أوامره، فقد عللوا الوصف الوجودي بالعدمي.

والجواب: أنّ التعليل هاهنا إنّما هو بالكف والترك، والكف أمر ثبوتي لا عدمي.

قالوا: إنّما تكون المعجزة دالة على التصديق إذا انتفىٰ المعارض لها وإنّما يكون الدوران مقيّداً، [1] إذا كان العدم مقارناً للعدم فقد صار العدم في هذين الموضعين جزءاً.

قلنا: لا نسلم أنّه جزء بل هو شرط، وفرق بينهما.

* **أقول**: اختلف الناس في التعليل بمحل الحكم الأصلي أو بجزئه فاثبته قوم ونفاه آخرون، والحق أَنْ نقول: إنْ كانت العلّة متعدّية استحال التعليل بمحل الحكم الأصلي لاستحالة وجوده بخصوصيته في الفرع، وإنْ كانت قاصرة أمكن التعليل به لأنّه لا استبعاد في استلزام ذلك المحل حكمة باعثة على شرع الحكم.

وهل يجوزالتعليل بجزءالمحل ؟

الحق عندي ـ بناء على القبول بالقياس ـ الجواز في المتعدّية والقاصرة، ومنع المصنّف في المتعدّية، ولا أَعْرف هذا التخصيص، وليس حكم الجزء حكم الكل، فإنّ الجزء يجوز كونه متعدّياً بخلاف الكلّ، [اللهم إلّا أن يعني بالجزء الجزء المختص [2]].

---

١. في نسختي «ب» و «ج»: [مفيداً].

٢. في نسختي «ب» و «ج» فحسب ولا بأس بها.

قال: والقاصرة بنصٍّ أو إجماعٍ صحيحةٌ باتفاقٍ، والأكثر على صحتها بغيرهما، كتعليل الربا في النقدَين بجوهريتهما، خلافاً لأبي حنيفة.

لنا: أنَّ الظَّنَّ حاصلٌ بأنَّ الحكم لأجلها، وهو المعنيُّ بالصحة، بدليل صحَّة المنصوص عليها.

واسْتُدلَّ: لو كانت صحّتها موقوفةً على تعديتها، لم تنعكس، للدّور، والثانيّة اتفاق.

وأُجيب: بأنَّه وقف معيَّةٍ.

قالوا: لو كانت صحيحة، لكانت مفيدةً، والحُكم في الأصل بغيرها، ولا فرع.

ورُدَّ بجريانه في القاصرة بنصٍّ، وبأَنَّ النَّص دليل الدليل، وبأنَّ الفائدة معرفةُ الباعث المناسب، فيكون أَدْعىٰ إلى القبول، أو إذا قُدّر وصفٌ آخر متعدٍّ؛ لم يتعدّ إلّا بدليلٍ على استقلالهِ.*

....

* **أقول:** اختلف الناس في التعليل بالعلّة القاصرة[1] بالإستنباط بعد اتفاقهم على جواز التعليل بها بنص أو إجماع وعلى اشتراط التعدية في القياس وذلك كتعليل الشافعي تحريم الربا في النقدين بجوهر الثمنية، فذهب الجمهور كالشافعي وأحمد والقاضي أبي بكر والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري وجماعة ☜

---

١. في النسختين بعد كلمة «القاصرة»:
[وهي الوصف المختص بالأصل].

....

☜من الفقهاء والمتكلّمين إلى الجواز، ومنع من ذلك أبو حنيفة وأصحابه وأبو عبد الله البصري.

احتجّ المجوّزون بوجهين :

الأوّل: أَنَّ الناظر إذا اجتهد في طلب العلّة وأدّىٰ ظنّه إلى أَنَّ العلّة هي محل الحكم أو ما [١] يختصّ به، فقد حصل له ظنٌّ أَنَّ الحكمَ إنّما هو لأجلها، ولا معنى لصحة التعليل إلّا ذلك كما في صحة المنصوص عليها، فإنّه إذا غلب على الظنّ النصّ على التعليل بالقاصرة كان ذلك هو معنىٰ المنصوص عليها.

الثاني: لو كانت صحة العلّة موقوفة على تعديتها لم تكن التعدّية موقوفة على الصحة، وإلّا لزم الدور والتالي باطل اتفاقاً، فالمقدّم مثله.

وأجاب المصنّف عن هذا الوجه بأنّ توقّف الصحة على التعدّية لا ينافي توقف التعدّية على الصحة، ولايلزم الدور، لأنّ الدور إنّما يلزم لو كان التوقّف توقّف تقدّم، أمّا إذا كان توقّف معيّة فلا.

أحتج المانعون :

بأنّ التعليل بالقاصرة لو كان صحيحاً لكان مفيداً، والتالي باطل، فالمقدّم مثله، وبيان الشرطية ظاهر، وبيان بطلان التالي أَنَّ الفائدة إمّا حصول الحكم في الأصل أو في الفرع، والأوّل باطل لحصوله بالنصّ، والثاني كذلك لعدم الفرع، لقصورها وعدم تعديتها.

والجواب عنه من وجوه : ☜

١. وفي نسخة «ج» بدل «أو ما»: [وما هو].

....

☜أَحدُها: أَنَّ ما ذكرتموه وارد فيما إذا ثبت التعليل بالنصّ أو الإجماع، ولمّا صحّ التعليل هناك فكذا هاهنا.

الثاني: لا نسلّم أَنّ الحكم إنّما ثبت في الأصل بالنصّ فإِنَّ لقائل أَنْ يقول: إنّ النصّ دليل على الدليل على ثبوت الحكم، يعني أنَّ النصّ دالٌّ على الحكمة الدّالة على الحكم.

الثالث: لا نسلّم انحصار الفوائد فيما ذكرتم من التعدّية .

وهاهنا فوائد أُخرى :

أَحدها: معرفة الوصف الباعث على الحكم وشرعيّته لتكون النفس مطمئنة ويكون أَدْعىٰ إلى القبول .

وثانيها: المنع من التعليل بوصف متعدّ من غير دليل دالّ على استقلاله راجح على هذا الدّليل .

وثالثها: امتناع وجود الحكم في الفرع بسببها.

قال: وفي النقض، وهو وجود المدَّعىٰ علَّة مع تخلُّف الحُكم .

ثالثها: يجوز في المنصوصة لا المستنبطة.

ورابعها: عكسُهُ.

وخامسها: يجوز في المستنبطة، وإنْ لم يكن بمانعٍ، ولا عدم شرطٍ.

والمختار: إن كانت مستنبطة، لم يَجُز إلّا بمانعٍ أو عدم شرطٍ، لأنّها لا تثبت علِّيَّتُها إلّا ببيان أحَدِهِما، لأنّ انـتفاءَ الحكـم، إذا لم يكـن ذلك فلعدم المقتضي، وإن كانت منصوصة بظاهرٍ عامٍّ، فيجب تخصيصُه كعامٍّ وخاصٍّ، ويجب تقدير المانع.

لنا: لو بطلت لبطل المخصِّص.

وأيضاً: جمعٌ بين الدليلين.

ولبطلت القاطعةُ، كعلل القِصاصَ والجَلد وغيرهما.

أبو الحسين: النقض يلزم فيه مانعٌ أو إنتفاء شرطٍ، فيتبين أنّ نقيضهُ من الأُولى.

قلنا: ليس ذلك من الباعث، ويرجع النزاع لفظيّاً.

قالوا: لو صحت، للزم الحكمُ.

وأُجيب: بأنّ صحتها كونُها باعثةً، لا للزومُ الحكمِ، فإنه مشروطٌ.

قالوا: تعارض دليلُ الإعتبار ودليل الإهدار.

قلنا: الانتفاء للمعارض لا ينافي الشهادة.

قالوا: تفسد كالعقلية .

وأُجيب: بأنَّ العقليّة بالذات، وهذه بالوضع.*

....

* **أقول:** النقض هو وجود الوصف المُدّعىٰ كونُه علّة في صورةٍ ما مع تخلّف الحكم المُدّعىٰ كونه معللاً في تلك الصورة وسمّي تخصيص العلّة ؛ وقد اختلف الناس فيه :

فمنع منه جماعة من أصحاب الشافعي وهو منقول عنه، وجوَّزه جماعة من أصحاب أبي حنيفة. وقال قوم: إنّه يجوز التخصيص في العلّة المنصوصة لا المستنبطة. وقال آخرون بالعكس فجوَّزوه في المستنبطة دون المنصوصة، وذهبت طائفة أُخرى إلىٰ أنّه يجوز التخصيص بالعلّة المستنبطة وإنْ لم يكن هناك مانع ولا فقد شرط.

وذهب المصنّف إلى أنّ العلّة إنْ كانت مستنبطة لم يجز تخصيصها ـ أي تخلّف الحكم عنها ـ إلّا لمانع أو عدم شرط، لأنّ المستنبطة لاتثبت عليّتها إلّا ببيان أحدهما ـ أعني وجود المانع أو عدم الشرط ـ لأنّ إنتفاءَ الحكم إذا لم يكن ذلك ـ أي وجود المانع أو عدم الشرط ـ يكون لعدم المقتضي لأنّ العلّة المستنبطة إنّما عُرفت عليّتها باعتبار الشارع لها بثبوت الحكم على وفقها وهو إنْ دلّ على اعتبارها[1]، غير أنّ تخلف الحكم مع عدم ظهور ما يستند إليه يدّل على إلغائها.

وإن كانت منصوصة جاز تخصيصها إذا كانت منصوصة بظاهر عامّ، فيجب تخصيصه ـ أي بالنّص النافي لحكمها في صورة التخلّف كما في العامّ والخاصّ إذا اختلفا ـ فإنّه تقدّم الخاصّ على العام ويجب تقدير المانع في صورة التخلّف.

واسْتدلّ[2] على أنّ تخلف الحكمِ عن المنصوصة بظاهر عامّ لا يبطل عليّتها بأَنَّ إبطال العلّة يستلزم إبطال المخصص ـ أي العام المخصوص فيما عدا

---

١. والعبارة في الإحكام: ٣ / ٢٤٥: [.. ذلك إنْ دلَّ على اعتبارها...].

٢. أي المصنّف.

....

☜ صورة التخصيص ـ والتالي باطل لما مرّ من أنّ العامّ المخصوص حجّة، وبيان الشرطيّة أنّهما اشتركا في كونهما عامّين لأنّ المنصوص في معنى النصّ، وفي أنّ التخلّف فيهما لمعارضٍ .

وأيضاً لاشكّ في أنّ العمل بكونها علّة في غير صورة التخصيص، والحكم بعدم عليّتها في صورة التخصيص يكون عملاً بالدّليلين، وهو النصّ الدّال على العليّة والتخلف الدّال على عدمها، ومهما أمكن العمل بهما كان أولى من العمل بأحدهما، والغاء الآخر أصلاً .

وأيضاً لو كان تخلف الحكم عن العلّة يخرجها عن كونها علّة لبطلت العلل المعلوم كونها عللاً قطعاً، وذلك لأنّا نحكم قطعاً أنّ القتل العمد العدوان علّة في وجوب القصاص مع انتفاء الحكم في حقّ الأب، ويُعلم قطعاً أنّ الزّنا علّة في وجوب الحدّ وقد يتخلّف عنه كما في زنا الأب بجارية الإبن، ولمّا كان ذلك باطلاً علمنا أنّ التخلّف غير دالّ على بطلان العلّة.

قال أبو الحسين: تخصيص العلّة لابد فيه من مانعٍ أو انتفاء شرط، لأنّا إذا علمنا [أنّ] علّة تحريم بيع الذهب بالذهب متفاضلاً كونه موزوناً، وعلمنا إباحة بيع الرصاص بمثله متفاضلاً مع أنّه موزون، فلا يخلو إمّا أنْ يُعلم إباحة ذلك بعلّة أُخرى أو بنصّ، فإنْ علمنا إباحته بعلّة يقاس بها الرّصاص على أصلٍ مباح ككونه أبيض، فإنّا عند ذلك لا نعلم تحريم بيع الحديد بالحديد متفاضلاً إلّا بكونه موزوناً غير أبيض، فلو شككنا في كونه أبيض لم يعلم قبح بيعه متفاضلاً، كما لو شككنا في كونه موزوناً، فعُلم أنّه بعد التخصيص لا يعلم تحريم شيء لكونه موزوناً فقط فلا يكون علّة بل العلّة كونه موزوناً مع كونه غير أبيض، وكذلك إذا دلّ النصّ على إباحة ☜

....

☜ بيع الرصاص سواء عُلمت علّة الإباحة أو لم تُعلم، فإذن يكون عدم المانع أو وجود الشرط جزءاً من العلّة الأُولى.[(١)]

والجواب: أنّ انتفاء ذلك المعارض شرط في إثبات حكم الأَمارة، وليس هو من جملة الأمارة للحكم، لأنّ المقصود من الأَمارة إنّما هو الباعث على الحكم، ويصير البحث لفظيّاً.

قال بعض الأَشاعرة: لو كانت العلّة المخصوصة صحيحة لزم ثبوت الحكم معها دائماً، والتالي باطل فالمقدّم مثله. وبيان الشرطية أنّ اقْتضاء العلّة للحكم إمّا أَنْ يعتبر فيه انتفاء المعارض أو لا، فإنْ كان الأوّل لم تكن العلّة وحدها علّة بل جزء العلّة، وإن كان الثاني لزم ما قلناه.

والجواب: صحة العلّة معناها كونها باعثة على الحكم لا لزوم الحكم عنها، فإنّه مشروط بحصول الشرط وانتفاء المانع.

والحاصل: أنّ انتفاء المعارض شرط في لزوم الحكم لا في كون العلّة علّة .

قالوا: تَعارضَ دليل الإعتبار ـ وهو وجود الحكم مع العلّة في فرع ما ـ ودليل الإهدار ـ وهو عدم الحكم في فرع ما مع وجود العلّة ـ فلا أَولوية.

والجواب: أنّ الإنتفاءِ إذا كان لمعارض لا يقدح في عليّة العلّة .

قالوا: تخصيص العلّة يوجب فسادها كالعلّة العقليّة.

والجواب: الفرق ؛ فإنّ العلّة العقليّة علّة لذاتها، فاستحال تخلّف الحكم عنها، وهذه علّة بوضع الشارع، فافترقا.

---

١. إن الشارح المعظّم قد نقل رأي أبي الحسين بتصرف وتلخيص، ولو شئت المزيد فراجع كتابه: المعتمد: ٢ / ٢٨٤ و ٢٨٥، ط : دار الكتب العلمية.

قال: المجوّز في المنصوصة: لو صحَّت المستنبطة مع النقض، لكان لتحقُّق المانع، ولا يتحقُّق إلّا بعد صحتها، فكان دوراً.

وأُجيب: بأنّه دور معيّة، والصَّواب: أنّ استمرار الظنّ بصحَّتِها عند التخلُّف يتوقف على المانع، وتَحَقّق المانع يتوقّف على ظهور الصحة، فلا دور، كإعطاء الفقير بظنّ أنّه لفقرهِ، فإن لم يعط آخر، توقّف الظنّ، فإنّ تبيّن مانعٌ، عاد، وإلّا زالَ.

قالوا: دليلها: اقترانٌ، فقد تساقطا، وقد تقدَّم.

المجوِّزُ في المستنبطة: المنصوصة دليلُها نصٌّ عامٌّ، فلا تُقبل.

وأُجيب: إن كان قطعيّاً، فمسلَّمٌ، وإن كان ظاهراً، وجب قبوله.

الخامس: المستنبطة علَّةٌ بدليلٍ ظاهرٍ، وتخلّف الحكم مشكَّك، فلا يعارض الظاهر.

وأُجيب: تخلّف الحكم ظاهرٌ أنَّه ليس بعلّة، والمناسبة والإستنباط مشكَّك.

والتحقيق: أنّ الشكّ في أحد المتقابلين يوجب الشكّ في الآخر.

قالوا: لو توقف كونُها أَمارة على ثبوت الحكم في محل آخر لانْعكس، وكان دوراً أو تحكُمّاً.

وأُجيب: بأنّه دور معيّة.

والحقّ: أَنَّ استمرار الظنِّ بكونها أمارةً يتوقّف على المانع أو ثبوت

الحكم، وهما على ظهورِ كونها أمارةً.*

....

* **أقول:** إحتجَّ القائلون بالمنع من التخصيص في العلّة المستنبطة بأنّـه لو صحت العلّة مع النقض لكانت تلك الصحّة متوقفة على وجود المـانع، لأنّـه لولا وجود المانع لم تكن تلك العلّة علّة، ضرورة وجودها مع عدم الحكم خالية عـن المانع حينئذٍ لكن وجود المانع يتوقّف على صحّة العلّة، لأنّه لولا صحة العلّة لكان عدم الحكم مستنداً إلى عدم العلّة لا إلى وجود المانع، وذلك يستلزم الدّور المحال.

والجواب: أَنَّ الدور هاهنا هو دور معيّة لا دور تقدّم وتأخّر.

والتحقيق: أَنْ يقالَ: استمرار الظنّ بصحَّتها عند التخلف يتوقّف على وجود المانع، وتحقق المانع يتوقّف على ظهور صحّتها، ولا دور حينئذٍ لأنّ المتوقّف على المانع إنّما هو استمرار الظنّ، والمتوقّف عليه المانع إنّما هو ظهور الصحّة، وذلك كإعطاء الفقير، فإنّه يظنّ أنّه إنّما أَعطاه لفقره، فإِنْ لم يعط آخر تـوقّف الظـنّ ولم يستمر، فإِنْ تبيّن مانع كالفسوق عاد الظنّ بكون العلّة هي الفقر وإلّا زال، فظهر أَنّ استمرار الظنّ بالتعليل في الإعطاء متوقّف على وجود مانع هو الفسق مـثلاً، ليس مطلق الظنّ.

قالوا: دليل العليّة اقتران الحكم بها وقد زال، فتزول العلّية.

والجواب عنه ما تقدّم في قولهم: تعارض دليل الاهدار والاعتبار.

واحتجّ المانعون من التخصيص في العلّة المنصوصة: بأن دليل العلّة نصّ عامّ فلا يقبل التخصيص، إمّا كونه نصّاً فظاهر، وإمّا كونه عامّاً فلأنّه لو كان خاصّاً لمـا تصوّر تخلف الحكم عنه، مع أَنَّ الكلام فيه، وإمّا أَنّه لا يقبل التخصيص فلأنَّ الأصل تنزيل الالفاظ العامّة على عمومها، وإذا لم يقبل النصّ التخصيص فلا تقبله العلّة، وهو ظاهر.

☜

....

☜ والجواب: إنْ كان النص العامّ قطعيّاً في دلالته فهو مسلّمٌ، وإن كان ظنّياً وجب قبوله للتخصيص جمعاً بين الأدلة.

وأحتجّ القائلون بجواز التخصيص في المستنبطة من غير مانع ولا فوات شرط، بأنَّ المستنبطة علّة بدليل ظاهر وهو المناسبة مع الاقتران، وتخلّف الحكم مشكّك، ولا يعارض الشكُّ الظاهر.

والجواب: المعارضة بالمثل فإنَّ تخلف الحكم عن الوصف ظاهر في الدلالة على عدم العليّة، والمناسبة والاستنباط مشكّك فلا يعارضان الظاهر. والتحقيق فيه أَنَّ الشكّ في أحد المتقابلين يوجب الشكّ في الآخر.

وهؤلاء لما قالوا: «إنّ تخلّف الحكم ليس بظاهر في الدلّالة على عدم العليّة، ولكنّه مشكّك»، فقد اعترفوا بحصول الشكّ في العلّية أيضاً، فيبقىٰ قولهم: «الشكّ لا يعارض الظاهر» ساقطاً.

قالوا: ثبوت الحكم في إحدىٰ الصورتين إذا لم يكن دالّاً على العلّة إلّا مع ثبوته في الصورة الأُخرى، فالعكس إنْ كان حقاً لزم الدور والاّ كان تحكماً.

والجواب: أنّه دور معيّة لا دور تقدّم وتأخّر.

والحق أَنَّ استمرار الظن بكون الوصف أمارة يتوقف على المانع أو ثبوت الحكم في الصورة الأُخرى، وهما يتوقفان على ظهور [الوصف أمارة وقد مضى مثل ذلك].(١)

---

١. في نسخة «ب» بدلاً عنها:

[كون المستنبطة أمارة وقد مضى مثل ذلك ولم يقتصر على قوله استمرار الظن بكونها أمارة تتوقف على ظهور الحكم وثبوت الحكم على ظهور كونها أمارة، بل قال: تتوقف على المانع ☜

قال: وفي الكسر، وهو وجود الحكمة المقصودة مع تخلف الحكم.

المختار: لا يبطل، كقول الحنفي في العاصي بسفره: مسافر فيترَخّص كغير العاصي، ثم يُبَيِّنُ (١) المناسبة بالمشقة، فيُعتَرَضُ بصنعة شاقةٍ في الحضر.

لنا: أن العلّة في (٢) السفر، لِعُسر انضباط المشقّة ولم يَرد النقض عليه.

قالوا: الحكمة هي المعتبرة قطعاً، فالنقض وارد.

قلنا: قدرُ الحكمة المساوية في محلّ النقض مظنونٌ، ولعلّه لمعارض، والعلّة في الأصل موجودة قطعاً، فلا يعارض الظن القطع حتّى لو قَدَّرْنا وجود قَدْر الحكمة أو أكثر قطعاً وإن بَعُدَ أُبطل، إلّا أن يثبت حُكمٌ آخر أليق بها، كما لو عُلِّل القطع بحكمةِ الزجر، فيُعترض بالقتل العمد العدوان، فإنّ الحكمةَ أزيدُ لو قُطِع، فيقول: ثبت حكمٌ أليق بها يحصل به، وزيادةٌ، وهو القتل. *

....

* أقول: الكسر (٣) هو وجود الحكمة المقصودة مع عدم الحكم، ☜

☜ للتخلف، فلم يحتج إلى ذكر أحد الأمرين، فلهذا قال: فيقال: الصواب أن استمرار الظن بصحتها عند التخلف يتوقف على المانع].

١. وفي نسخة «ج»: بيّن.

٢. «في» ليس في نسخة «ج».

٣. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٤ / ١٩٨؛ المنخول: ٥١٥.

....

☞ واختلفوا في أَنّه هل يُبطل العلّة أم لا؟ فذهب الأكثرون إلى أَنّه غير مبطل، مثاله قول الحنفي في مسألة العاصي بسفره: مسافر، فوجب أَنْ يَتَرَخَّص في سفره كغير العاصي، ثم يبين المناسبة في السفر بما فيه من المشقة، فيقول المعترض: ما ذكرته من الحكمة ـ وهي المشقة ـ منتقضة فإنّها موجودة في حق الحمّال وأرباب الصنائع الشاقّة في الحضر ولا رخصة.

والدليل على عدم الإبطال إنَّ الكلامَ مفروض في الحكمة الّتي ليست منضبطة بنفسها بل بضابطها كالسفر، وحيئنذ لا يخفىٰ أنَّ تلك الحكمة إذا كانت غير مضبوطة فهي مما تختلف باختلاف الأَشخاص والأزمان والأحوال، ومثل هذا يرد الشارع الناس فيه إلى المظان الظاهرة الجلية دفعاً للعسر والتخبط في الاحكام، فحينئذٍ تكون العلّة هاهنا هو السفر لا غير ؛ والنقض غير وارد عليه .

قالوا: الحكمة هي المعتبرة قطعاً فإِنَّ الوصف لولم يشتمل عليها لم تكن علّة، وإذا كان كذلك ورد النقض .

والجواب: أَنَّ وجود قدر الحكمة المساوية في محل النقض مظنون وليس بمقطوع، لكون الحكمة غير مضبوطة بل إنّما تُضبط بالوصف الّذي ليس موجوداً في صورة النقض، وإذا كان مظنوناً فيُحتمل أَنْ لا يكون موجوداً وإلّا لكان مقطوعاً به، وعلى تقدير أَنْ يكون موجوداً فلعلَّ تخلف الحكم لمعارض .

وأيضاً النقض من قبيل المعارض لدليل كون الحكمة معللاً بها فانتفاء الحكم مع وجود الحكمة في دلالته على ابطال التعليل بالحكمة مرجوح بالنظر إلى دليل التعليل بها، لأنّه من المحتمل أن يكون انتفاء الحكم في صورة النقض لمعارض .

ومع هذا الاحتمال لا يدلّ على ابطالها لأَنَّ العلّة في الأصل موجودة ☜

قال: وفي النقضِ المكسورِ، وهو نقضُ بعض الأوصاف .

المختار: لا يبطلُ كقول الشافعي في بيع الغائب: مبيعٌ مجهولُ الصفة عند العاقد حال العقد، فلا يصحُّ، مثلُ: «بعتك عبداً»، فيُعترض بما لو تزوّج أمرأةً لمْ يرها.

لنا: أنّ العلّة المجموعُ: فلا نقض، فإنْ بيّن عدم تأثير كونه مبيعاً، كان كالعدم، فيصحُّ النقضُ، ولا يُفيد مجرّد ذكره دفعَ النقضِ.*

....

☜قطعاً، فلا يعارض الظنُّ القطعَ حتى إنّا لو فرضنا وجود قدر الحكمة أو اكثر قطعاً في صورة النقض، وإِنْ كان بعيداً كان ذلك مبطلاً للتعليل بها وإِنْ كان قد نازع فيه قومٌ. اللّهمّ إلّا أن يثبت في صورة النقض حكم آخر أليق بالحكمة، مثاله: إنّا لو عللنا القطع بحكمة الزجر فاعترض المعترض بالقتل العمد العدوان، فإنَّ حكمة القطع فيه أزيد، فكان يجب القطع، فيقول: ثبت فيه حكم أليق به تحصل به تلك الحكمة، والزيادة المفروضة وهو القتل.

* **أقول**: اختلفوا في النقض المكسور وهو نقض بعض أوصاف العلّة، فذهب الجمهور إلى أنّه غير مبطل للعلّة، مثاله قول الشافعي في مسألة بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصحّ بيعه، كما لو قال: بعتك عبداً، فيقول المعترض: هذا ينتقض بما لو تزوج [أحد] امرأة لم يرها، فإنّها مجهولة عند العاقد حالة العقد، ومع ذلك فالنكاح صحيحٌ .

ووجه بطلانه أَنّ التعليل إنّما هو لمجموع كونه مبيعاً مجهول الصفة لا بمجرد الجهالة فلا نقض. اللهمّ إلّا أنْ يبيّن المعترض عدم تأثير كونه مبيعاً فيكون ☜

قال: وأمّا العكس، وهو انتفاءُ الحُكم لإنتفاء العلّة، فاشْتراطه مبنيٌ على منع تعليل الحكم بعلَّتين، لإنتفاء الحُكم عند انتفاء دليله.

ونعني انتفاءِ العلم أو الظنِّ، لأنَّه لا يلزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاؤه.*

....

☜ ذكره كالعدم فيصحّ النقض ولا يفيد مجرد ذكره في دفع النقض، لأَنّ المستدل إمّا أنْ يبقىٰ على اعتقاد كون المجموع علّة أو لا، فإنْ بقيَ فقد بَطَل التعليل بما عُلّل به لعدم التأثير لا للنقض، وإنْ لم يبق فقد بطل التعليل بالنقض لكونه وارداً على كلّ العلّة.

* **أقول:** اختلف الناس في اشتراط العكس في العلل الشرعية، فأَثْبته جماعة من الأُصوليين ونفاه جمهور الأشاعرة والمعتزلة، والمراد من العكس هاهنا انتفاء الحكم لانتفاء العلّة .

واعلم أنّا إنْ منعنا من تعليل الحكم الواحد بعلتين لزم العكس، لأنّ العلّة دليل على ثبوت الحكم ويلزم من عدم الدليل عدم المدلول لا مطلقاً، وإلّا لزم من انتفاء العالم في الأزل انتفاء الصانع تعالى، وهو محال، بل يلزم انتفاؤه عند اعتقاد المعتقدين.(١)

---

١. في نسخة «ب» بعد نهاية العبارة:
[وإنْ لم يُمنع لم يلزم العكس إذ لا يلزم من انتفاء بعض الأدلة انتفاء العلم أو الظن بالمدلول لجواز حصوله بدليل آخر].

قال: وفي تعليل الحكم بعلّتين أو عللٍ كلٌّ مستقلٌ:

ثالثها للقاضي: يجوز في المنصوصة لا المستنبطة.

ورابعها: عكسه.

ومختار الإمام: يجوز، ولكن لم يقع.

لنا: لو لم يجز لم يقع، وقد وقع، فإنّ اللَّمس، والبول، والغائط والمذي يثبتُ بكلٍّ واحدٍ منها الحدثُ، والقصاصُ والردَّةُ يثبتُ بكلٍّ منهما القتل.

قولهم: الأحكام متعدَّدةٌ ولذلك ينتفي قتل القصاص، ويبقى الآخر، وبالعكس.

قلنا: إضافة الشيء إلى أحد دليليه لا يوجب تعدُّداً، وإلَّا لزم مغايرة حدث البول لحدث الغائط.

وأيضاً: لو امتنع لامتنع تعدُّد الأدلَّة، لأنّها أدلَّةٌ.*

....

[تعليل الحكم بعلّتين]

*** أقول:** [١] اتّفق الناس على جواز تعليل الحكم بعلّتين [٢] في

---

١. ورد في بداية هذا المقطع في النسختين ما يلي: [لمّا ذكر أن اشتراط العكس مبنيّ على عدم جواز تعليل الحكم بعلّتين، شرع في البحث فيه فنقول: اتفق الناس....].

٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٤ / ٢٢٣؛ المستصفى: ٢ / ٣٦٤؛ المحصول: ٢ / ٣٨٠.

....

☜ صورتين واختلفوا في جواز تعليله في صورة واحدة بعلتين، فمنع إمام الحرمين من ذلك مطلقاً، وجوّزه آخرون مطلقاً، والقاضي جوّز ذلك في العلل المنصوصة لا المستنبطة، وقد نقل بعضهم عنه المنع مطلقاً، وذهب آخرون إلى الجواز في المستنبطة والمنع في المنصوصة، والإمام اختار الجوازمطلقاً لكنه قال: إنّه لم يقع .

واستدل المصنّف: على الجواز بأَنّه لو لم يجز لم يقع، والتالي باطل فالمقدّم مثله، والشرطية ظاهرة، وبيان بطلان التالي أنّ اللمس والبول والغائط يثبت بكلّ واحد منها الحدث، والقصاص والردّة يثبت بكلّ واحد منهما وجوب القتل، فهذه علل مختلفة والحكم واحد .

أجابوا عن ذلك بأَنّ الاحكام مختلفة بالشخص وإنْ إتّحدت بالنوع فإنّ القتل المُوجب عن القصاص غير القتل المُوجب عن الردّة، ولأَجل ذلك إذا عُفي مستحق القصاص عن القتل ثبت الوجوب الآخر المستند إلى الردّة وبالعكس.

وأَجاب المصنف عن ذلك: بأَنّ إضافة القتل إلى القصاص وإضافته إلى الردّة إضافة المدلول إلى الدليل، والإضافة إلى الأدلة المتغايرة لايستلزم تغاير المدلولات وإلّا لزم مغايرة حدث البول لحدث الغائط وهو باطل إتفاقاً، وأيضاً لو امتنع تعدّد العلل لامتنع تعدد الأَدلة لأَنّ العلل أدلة.

قال: المانع: لو جاز لكانت كُلُّ واحدةٍ مستقلةً غيرَ مستقلَّةٍ، لأنَّ معنى استقلالها ثبوتُ الحكم بها، فإذا انفردت ثبت الحُكُم بها، فإذا تعددَّت تناقضت.

وأُجيب بأنّ معنى استقلالها أنّها إذا انفردت استقلَّت، فلا تناقض في التعدُّدِ.

قالوا: لو جاز لاجتمع المثلان فيستلزم النقيضين، لأنَّ المحلَّ يكون مستغنياً غير مستغن، وفي الترتيب تحصيلُ الحاصل.

قلنا: في العلل العقليَّة، فأَمّا مدلولُ الدليلين فلا.

قالوا: لو جاز لما تعلَّق الأئمةُ في علَّة الربّا بالتَّرجيح، لأنَّ من ضرورته صحّة الإستقلال.

وأُجيب: بأنّهم تعرَّضوا للإبطال لا للترجيح، ولو سُلِّم فللاجماع على اتحاد العلّة هنا، وإلَّا لزم جعلها أجزاء.

القاضي: لابعد في المنصوصة، وأمَّا المستنبطة فتستلزم الجزئيّة، لرفع التَّحكّم، فإنْ عُيِّنت بالنصّ رجعت منصوصةً.

وأُجيب: بأنّه يثبتُ الحكمُ في محال أفرادها، فتستنبط.

العاكس: المنصوصةُ قطعيّةٌ والمستنبطة وهميَّةٌ، فيتساوى الإمكان.

وجوابهُ واضحٌ.

وقال الإمام: إنّه النهايةُ القصوىٰ وفَلَقُ الصُّبح في الوضوح: لو لم

يكن ممتنعاً شرعاً، لوقع عادة ولو نادراً، لأنّ إمكانهُ واضحٌ، ولو وقع لعُلم، ثم ادَّعىٰ تعدُّدَ الأحكام فيما تقدَّم. *

....

* أقول: احتجّ المانعون من تعليل الواحد بعلتين بوجوه:

الأوّل: أنّه لو جاز تعليل الحكم بعلتين لكانت كلّ واحدة مستقلة غير مستقلة، وذلك باطل فما أدّى إليه باطل، بيان الملازمة أنّ معنى استقلال العلّة ثبوت الحكم بها بانفرادها فإذا تعدّدت يلزم أن لا يثبت الحكم بها بانفرادها، وذلك يناقض الاستقلال.

والجواب: أنّ معنى استقلال العلّة أنّها إذا انفردت استقلّت[1]، فلا يلزم التناقض لأنَّها مع التعدّد لا تكون منفردة بل تكون بحيث أنَّها لو انفردت لاستقلّت، فلا يخرج عن هذا الوصف مع التعدّد.

الثاني: لو جاز لاجتمع المثلان، وذلك يستلزم النقيضين لأنّ المحل يكون مستغنياً غير مستغني إنْ تقاربا في العليّة أو تحصل الحاصل إنْ تقدمت إحداهما.

والجواب: أنّ هذا لازم في العلل العقلية، أمّا العلل الشرعية فلا، لأنَّها معرِّفات ودلائل، ولا استبعاد في دلالة دليلين على مدلول واحد.

الثالث: لو جاز التعليل بعلتين لما التجأ الفقهاء قديماً وحديثاً إلى الترجيح في علّة الربا أنّه الطّعم أو الكيل، لأنّ ضرورة الترجيح صحة الاستقلال وإلّا ☜

---

١. في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «استقلت»:
[أي إذا انفردت ثبت الحكم بها لا غير].

....

☜ لكان الحكم مستنداً إليهما، فلا ترجيح .

والجواب: لا نسلّم أنّهم إنّما تعرضوا لإبطال [التعليل بأحدى العلتين لا للترجيح][(١)] سلّمنا أنّهم تعرضوا للترجيح لكن إنّما فعلوا ذلك للإجماع على أنّ العلّة هاهنا هي شيء واحد لا مجموع أمرين، [(٢)] وإلّا لزم جعل كلّ واحدة من العلتين جزءاً من العلّة .

قال القاضي: لا بُعد في تعليل الحكم الواحد بعلّتين شرعيتين لأنَّها معرّفات وأمّا العلّة المستنبطة فإنّها تستلزم الجزئية، وبيانه: أنّ المستنبطِ للعلّة إذا استنبط في الأصل مجموع أمرين كلٌّ منهما صالح للتعليل، فإنْ أَسند الحكم إلى أحدهما كان ذلك تحكّماً محضاً، إلّا أَنْ يتعيّن بالنص فتكون العلّة منصوصة لا مستنبطة، وإنْ أَسند إليهما معّاً، كانت كلّ واحدة منهما جزءَ العلّة .

والجواب:[(٣)] أنّ الحكم يثبت في محالٍّ أَفرادها غير [أفراد] الأُخرىٰ فيستنبط [أنّها] هي للتعليل، فلا تحكّم . ☜

---

١. في نسخة «ب»:
[كون الغير علّة].
٢. جاء في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «أمرين» ما يلي:
[ولا يمكن أنْ يكون إتحاد العلّة هنا بكون المجموع علّة ...].
٣. في النسختين في بداية المقطع بعد كلمة الجواب ورد ما يلي:
[لا نسلم لزوم التحكّم وإنّما يلزم لو لم نثبت الحكم بها في محل افرادها ـ أي بكل منها منفردة ـ أمّا إذا ثبت الحكم بها منفردة فيستنبط بالمناسبة والاقتران إذ ذاك أنّها هي العلّة، وعند هذا فلا يلزم التحكم بخلاف ما إذا ثبت الحكم بها مجتمعة لمن استنبط فإنّه يلزم بالضرورة لو لم ينضم إلى إحداهما ما يرجحها. قال من ذهب إلى الجواز...].

....

☜ قال من ذهب إلى الجواز في المستنبطة دون المنصوصة: إنّ المنصوصة قطعية والمستنبطة وهمية، فلا يجوز التعدّد في الأُولى كالعقلية، ويجوز في الثانية لتساوي إمكان التعليل بالنسبة إليهما [١].

والجواب عن هذا ظاهر [٢].

قال إمام الحرمين: إنّه لو لم يكن تعليل الحكم بعلّتين ممتنعاً شرعاً، لوقع عادّة ولو نادراً لأنّه ممكن، ولو وقع لعُلِمَ، ولكنّه لم يعلم فلا يكون واقعاً.

وزعم أنّ هذا برهان قاطع واضح لكلّ أحد! وهو في غاية الضعف، ثمّ إنّه ادّعىٰ تعدد الأحكام فيما تقدّم من القتل المعلل بالردّة والقصاص، والوضوء المعلّل بحدث البول والنوم، ولا شكّ في ضعفه.

---

١. في نسخة «ب» بعد كلمة «إليهما»:
[لأنّه لا يمكن أنْ لا يُجعل شيءٌ منهما علّة لبقاء الحكم بلا علّة، ولا أن يُجعل الكل علّة واحدة لثبوت الاستقلال في محال أفرادها، فتعيّن أَنْ يُجعل كل منهما علة]. وفي نسخة «ج» ورد: [لأنّه لا يمكن أن لا يجعل شيء منهما علّة. والجواب...].

٢. ورد في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «ظاهر»:
[لما تقدّم وهو قول القاضي: «لا بُعد في المنصوصة» وذلك لأنَّ كون المنصوصة قطعية لا ينافي اجتماعهما لما بيّنا أنّها أمارات].

قال: القائلون بالوقوع إذا اجتمعتْ فالمختار: كلٌّ واحدةٍ علَّةٌ .

وقيل: جزءٌ.

وقيل: العلَّة واحدةٌ لا بعينها.

لنا: لو لم تكن كُلُّ واحدةٍ علّة، لكانت جزءاً أو كانت العلّة واحدةً.

والأوّلُ باطلٌ، لثبوت الإستقلال.

والثاني: للتحكُّم.

وأيضاً: لامْتنع اجتماع الأدِلَّة.

القائلُ بالجزءِ: لو كانت كُلٌّ مستقلَّةً، لاجتمع المثلان، وقد تقدَّم.

وأيضاً: لزم التحكُّمُ، لأنَّه إنْ ثَبَتَ بالجميع فهو المُـدَّعىٰ، وإلَّا لزم التحكّم.

وأُجيب: ثبت بالجميع كالأدلة العقليَّة والسمعيَّة.

القائلُ لا بعينها: لو لم يكن كذلك، لزم التحكُّم أو الجُزئيَّة فيتعَّين.*

....

* **أقول:** القائلون بأَنَّ تعليل الحكم الواحد بعلتين واقع، اختلفوا [فيما إذا اجتمعت دفعة كاللمس والبول] [١] فذهب قوم إلى أَنَّ كلّ واحدة منهما علة مستقلة حالة الاجتماع كما لو انفردت، وقال آخرون أنّها جزءُ العلّة، وذهبت طائفة أخرى إلى أَنَّ العلّة هي واحدة لا بعينها.

إِستدل المصنف على المذهب الأول بأنّه لو لم تكن كُلُّ واحدة منهما ☜

١ . في نسختي «ب» و «ج» فقط.

....

☜ علة فإمّا أن تكون العلّة هي المجموع أو واحدة منهما لا بعينها أو واحدة معيّنة، والأقسام باطلة فالمقدّم باطل، أَمّا الشرطية فظاهرة، وأَمّا بطلان الأقسام:

أمّا الأول فلأَنّ التقدير أَنّ كلّ واحدة منهما مستقلة فكيف تكون جزءَ العلّة فإنّه يلزم التناقض، وأَمّا الثاني والثالث فلأنّه تحكّم محض، وأيضاً لو امْتنع كون كلّ واحدة علة مستقلة لامتنع اجتماع الأدلة لأَنّ العلل أدلة.

وأَمّا القائلون بالجزئية فقد احتجّوا بأنّه لو كانت كلّ واحدة منهما علّة مستقلّة لزم اجتماع المثلين، فإنَّ كلّ واحدة منهما تستلزم حكماً مساوياً لما تستلزمه الأُخرى.

والجواب قد تقدّم.[١]

قالوا يلزم التحكّم لأَنّ الحكم إنْ ثبت بالجميع لزم المطلوب، وإنْ ثبت بواحدة يلزم التحكّم.

والجواب: يثبت بالجميع[٢] كما في الأدلة العقلية والسمعية.

قال الفريق الآخرون أنّه لو لم تكن العلّة واحدة لا بعينها لزم أَنْ تكون العلّة واحدة معيّنة وهو تحكّم، أو أنْ تكونَ العلّة هي المجموع وذلك باطل لأَنّه يلزم كون كلّ واحدة جزءاً من العلّة.[٣]

---

١. تقدم في ثاني الدليلين للمانعين.

٢. في النسختين بعد كلمة «بالجميع»:

[على معنى أَنَّ كلَّ واحدة دليل مستقل لا أنّها جزء من الدليل].

٣. بعد كلمة «العلّة» ورد في نسختي «ب» و «ج» ما يلي: [ويتعين المطلوب.

☜

قال: والمختار جواز تعليل حُكمين بعلَّة بمعنى الباعث، وأمّا الأمارة فاتِّفاقٌ.

لنا: لا بعد في مناسبة وصفٍ واحدٍ لحكمين مختلفين.

قالوا: يلزم تحصيل الحاصل، لأنَّ أَحدهما حَصَّلَهما.

وأُجيب: بأنّه إمَّا أنْ تَحْصُل أُخرى أو لا يحْصُلَ إلّا بِهِما.*

. . . .

* **أقول:** اتّفقوا على أَنّه يجوز أَنْ تكون العلّة الواحدة علةً لحكمين مختلفين إذا كانت العلّة بمعنى الأمارة، فإِنّه لا إمتناع في أَنْ يجعل الشارع طلوع الهلال أمارة لوجوب الصلاة والصوم، وإنّما اختلفوا في العلّة بمعنى الباعث، والمختار جوازه أيضاً، فإنّه لا استبعاد في أن يكون الوصف الواحد مناسباً لحكمين مختلفين (١) كالشرب فإِنّه علة للتحريم والجلد بمعنى أَنّه باعث للشرع عليهما.

احتجّ المخالف بأَنّه يلزم منه تحصيل الحاصل، لأَنّ الحكمة المقصودة من الوصف إنْ حصلت بالحكم الأول كان تحصيلها من الحكم الثاني تحصيلاً للحاصل، وإنْ لم يكن محصِّلاً لها لم يكن مناسباً لأَنّ معنىٰ المناسب أَنّه لو رُتِّب الحكم عليه لحصل المقصود.

والجواب: أَنَّ ذلك الوصف يجوز أَنْ يكون محصِّلاً لحكمة أخرى ☜

☜ والجواب: منع لزوم الجزئية إنْ كانت العلّة هي الجميع، كما في الأدلة العقلية والسمعية، والمصنّف أَعرض عن هذا الجواب لأنّه ظاهر ممّا مرّ].

١. في النسختين بعد كلمة «مختلفين»:

[كمناسبة زوال العقل بشرب الخمر للتحريم والجلد].

قال: ومنها أَنْ لا تتأخَّر عن حُكم الأصل.

لنا: لو تأخَّرت لثبت الحُكم بغير باعثٍ، وإنْ قُدِّرَتْ أَمٰارَةً فتعريف الْمُعَرَّفِ.*

....

☞ غير الأُولىٰ، أو نقول أنَّ الحكمة المقصودة إنّما حصلت بالحكمين،[١] وتفسيرهم المناسب ليس علىٰ ما ينبغي بل الوصف المناسب هو الّـذي يتوقف حصول مقصوده عليه .

* **أقول:** هذا أحد شرائط العلّة، فقد اختلفوا فيه فذهب قوم إلى أنّه يستحيل أَنْ يكون الحكم في الأصل متقدّماً على العلّة، كتعليل إِثباتِ الولايةِ على الصغير الّذي عَرَض له الجنون بالجنون، فإنَّ الولاية ثابتة قبل عروضه .

والدليل على ذلك أَنَّ العلّة إنْ كانت باعثة كان الحكم مثلها [٢] بغير باعث وهو محال، وإِنْ كانت بمعنى الأمارة لزم تعريف المُعرِّف، وهو محال.

---

١ . في النسختين بعد كلمة «بالحكمين»:
[لأن الوصف إذا كان مناسباً لحكمين لا تحصل المصلحة إلّا بهما والّتي حصلهما أحد الحكمين هو جزء المصلحة].

٢ . هذا في نسخة «أ» .
وفي نسخة «ب»: «قبلها» .
وفي نسخة «ج» «فيها».
واسقاط الجميع أفضل لأنّها تشوش المعنىٰ.

قال: ومنها ألّا يرجع على الأصل بالإبطال، وألّا تكون المستنبطة لمعارض في الأصل.

وقيل: ولا في الفرع.

وقيل: مع ترجيح المعارض.

وألّا تخالف نصّاً أو إجماعاً.

وألّا تتضمن المستنبطة زيادةً على النَّصِّ.

وقيل: إنْ نافت مقتضاهُ.

وأَنْ يكون دليلها شرعيًّا.

وألّا يكون دليلها متناولاً حُكم الفرع بعمومه، أو بخصوصهِ مثْلُ: «لا تبيعوا الطَّعام بالطَّعام» أو «من قاءَ أو رَعَف».

لنا: تطويلٌ بلا فائدةٍ، ورجوعٌ.

قالوا: مناقشةٌ جدليَّة.*

....

* **أقول:** هذه شرائط أُخر للعلة:

منها: أن لا تكون العلّة المستنبطة من الحكم المعلل بها ليرجع إلى الحكم الّذي استنبطت منه بالإبطال[1]، كتعليل وجوب الشاة في الزكاة بدفع

١. بعد كلمة «الابطال» في النسختين:
[وإلّا بطلت ببطلانه].

....

☜ حاجة الفقير، فإنّ هذه العلّة تقتضي رفع وجوب الشاة.

ومنها: أَنْ تكون العلّة المستنبطة خالية عن المعارض في الأصل، قيل: ولا في الفرع، وقيل: الشرط أَنْ تكون خالية عن المعارض الراجح، وهذا على رأي القائلين بجواز تخصيص العلّة. وإنّما اشترطوا ذلك لأَنّ التعليل مع وجود المعارض يستلزم اسناد الحكم إلى دليل مع قيام المنافي للدلالة ولا شكّ في بطلانه.

ومنها: أَنْ لا تكون مخالفة لنص خاصّ ولا لإجماع خاصّ، وهذا متّفق عليه.

ومنها: أنْ لا تتضمن زيادة على النص. قيل: وإنّما يجب هذا الشرط إذا كانت الزيادة منافية لمقتضىٰ النص، أمّا إذا لم تكن فلا.

ومنها: أنْ يكون دليل العلّة شرعياً وهذا متّفق عليه، فإنّ نصب الأوصاف الشرعية أسباباً وعللاً إنّما هو من الشارع فالدليل عليه لابد و أن يكون شرعيّاً.[1]

ومنها: أَنْ لا يكون الدليل الدالّ على العلّة الجامعة في القياس متناولاً لاثبات الحكم في الفرع بعمومه أو بخصوصه.

مثال الأول: قول الشافعي في مسألة الفواكه: «مطعوم» فيجري فيه الربا قياساً على البُرّ، ثمّ استدل على كون الطُعم علة بقوله ﷺ: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلّا مثلاً بمثل»[2] فإنّه وإن دلّ بايمائه على كون الطعم علة، فهو دليل على تحريم ☜

---

١. في النسختين بعد كلمة «شرعياً»:
[إلّا أن تكون العلّة عقلية أو لغوية فالحكم لا يكون شرعياً وليس البحث فيه لما بيّنا أن من شروط حكم الأصل أن يكون شرعياً].

٢. صحيح مسلم: ٥ / ٤٧، باب بيع الطعام مثلاً بمثل؛ مسند أحمد: ٦ / ٤٠٠؛ لاحظ: مستدرك الوسائل: ١٣ / ٢٤٤، الباب ١٦ من أبواب عقد البيع، الحديث ١.

....

☞ الربا في الفواكه بعمومه .

ومثال الثاني: قول الحنفي في مسألة الخارج من غير السبيلين: خارج نجس فينقض الوضوء كالخارج من السبيلين، ثم دلّ على كون الخارج النجس علة للنقض لقوله ﷺ: «من قاءَ أو رعف أو أمذى فليتوضأ وضوء الصلاة»، [١] فإنّ القيءَ والرعاف والمذي من حيث هو خارج نجس مناسب لنقض الوضوء، فترتب الحكم عليه في كلام الشارع يدل على التعليل به، ولكنّه مع ذلك متناول لاثبات حكم الفرع بخصوصه دون حكم الأصل .

واستدلوا على هذا الشرط بأنّه إذا كان دليل العلّة يستقل بالدلالة على الحكم المتنازع فيه، فتوسيط العلّة يكون تطويلاً من غير فائدة . [٢]

قالوا هذا وإنْ أفضىٰ إلى التطويل إلّا أنّ حاصله يرجع إلى مناقشة جدليّة وليس ذلك بقادح في صحة القياس.

---

١. سنن البيهقي: ١ / ١٤٢.

٢. في النسختين بعد كلمة «فائدة»:

[وأيضاً فهو رجوع عن اثبات الحكم بالقياس لأنّه يثبت بالدليل العلّة لا بها وذلك عدول عمّا تصدّى المستدل له].

قال: والمختار: جواز كونها حُكماً شرعيَّاً إن كان باعثاً على حُكم الأصل، لتحصيل مصلحةٍ لا لدفع مفسدةٍ، كالنَّجاسةِ في علَّة بطلان البيع.*

....

* **أقول**: اختلفوا في جواز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي(١) فأَثبته قوم ونفاه آخرون.

واحتج المثبتون بأَنَّ أحد الحكمين قد يكون دائراً مع الآخر وجوداً وعدماً، والدوران يقتضي العلّية.

واحتج النافون بأَنَّ الحكم المعلل إمّا أن يكون متقدّماً أو متأخراً أو مقارناً للحكم الآخر، وعلى التقدير الأول يلزم تقدّم المعلول على العلّة، وعلى الثاني يلزم انفكاك العلّة عن المعلول، وعلى الثالث يلزم الترجّيح من غير مرجّح فإنّه لا أولوية في تعليل أحدهما بالآخر(٢).

والمصنف فصّل هاهنا فقال: إنْ كانت العلّة بمعنى الأمارة أمكن أن يكون الحكم الشرعي علة للحكم الشرعي لا في [الأصل](٣) بل في محل آخر فإنّه لا امتناع في أَنْ يقول الشارع: «مهما رأيتموني قد أبحت فاعلموا أني قد أبحت كذا»(٤) ☜

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٤ / ٢٥٧؛ المحصول: ٢ / ٣٩٧.

٢. في نسخة «ج» بعد كلمة «الآخر»:

[قلنا: لِمَ لا يجوز أنْ يناسب أحد الحكمين الآخر من غير عكس].

٣. في النسختين:

[في أصل القياس].

٤. وما في الإحكام: ٣ / ٢٣٣ من تمثيل هو كما يلي:

....

☜ [وان كانت العلّة بمعنى الباعث جاز أنْ تكون باعثاً على تحصيل مصلحة فلا استبعاد في أَنْ يكون ترتيب أحد الحكمين على الآخر يستلزم حصول مصلحة لا يستقل بها أحدهما، وذلك كالنجاسة في علة بطلان البيع، ولا يجوز أن تكون العلّة الباعثة لدفع المفسدة اللازمة من المعلل لأَنّ تلك المفسدة إذا كانت مطلوبة الأنتفاء بشرع الحكم الّذي هو العلّة امتنع شرع الحكم الّذي هو المعلول، لأنّـه يـلزم مـن شريعته(١) وجود مفسدة مطلوبة الانتفاء](٢).

[☜ مهما رأيتم أنّني حرمت كذا فقد حرمت كذا، ومهما أبحت كذا كـما لو قـال: مـهما زالت الشمس فصلوا ومهما طلع هلال رمضان فصوموا].

١. في الإحكام: ٣ / ٢٣٤:

[شرعة].

٢. قد ورد المقطع في النسختين كما يلي:

[وأما في أصل القياس قد بيّنا أنَّ العلّة فيه لا تكون بمعنىٰ الأمارة بل بـمعنىٰ البـاعث فـالحكم المجعول علّة إنْ كان باعثاً على حكم الأصل لتحصيل مصلحة يلزم منه ـ أي من المجعول ـ علّة بتقدير ترتيب حكم الأصل عليه، جاز كونه علّة لأنّه لا استبعاد في أن يكون ترتيب أحد الحكمين على الآخر يستلزم حصول مصلحة لا يستقل بها أحدهما وذلك كـتعليل بـطلان البيع للكلب بالنجاسة قياساً على الخنزير ؛ وإنْ كان باعثاً على حكم الأصل كدفع المفسدة اللازمة من شرع الحكم المعلل به فيمتنع أنْ يكون الحكم علة لأنَّ تلك المفسدة إذا كـانت مطلوبة إلانتفاء بشرع الحكم الّذي هو العلّة امتنع شرع الحكم الّذي هو المعلول لأنّه يلزم من شرعيته وجود مفسدة مطلوبة الإنتفاء].

إن صياغة المقطع في النسختين وردت وفق ما في الإحكام (٣ / ٢٣٤) مع تأخير وتـقديم فـي الفرعين، ولا تخلو الصياغة من غموض وارتباك.

قال: والمختار: جواز تعدد الوصف ووقوعه، كالقتل العمد العدوان.

لنا: أنّ الوجه الّذي ثبت به الواحد ثبت به المتعدِّد من نصٍّ، أو مناسبةٍ، أو شبهٍ، أو سبرٍ، أو استنباطٍ.

قالوا: لو صحَّ تركيبها لكانت العلّيّة صفةٌ زائدةٌ، لأنّا نعقل المجموع، ونجهل كونها علّة، والمجهول غير المعلوم.

وتقرير الثانية أنَّها إن قامت بكلِّ جزء، فكلُّ جزءٍ علّةٌ، وإن قامت بجزءٍ فهو العلّة.

وأُجيب: بجريانه في المتعدِّد بأنّه خبرٌ أو استخبارٌ.

والتحقيق: أنَّ معنى العلّة: ما قضى الشارع بالحكم عندهُ للحكمة، لا أنّها صفة زائدة، ولو سلِّم فليست وجوديّة لاستحالة قيام المعنى بالمعنى.

قالوا: يلزم أن يكون عدمُ كلِّ جزءٍ علّة لعدم صفة العلّيّة، لانتفائها بعدمهِ، ويلزم نقضها بعدمٍ ثانٍ بعد أوَّلٍ لاستحالة تجدّد عدم الْعدم.

وأجيب: بأنَّ عدم الجزء عدمُ شرط العلَّة، ولو سُلِّم فهو كالبول مع اللمس، وعكسه، ووجهه: أنَّها علامات، فلابعد في اجتماعها ضربةً ومترتِّبة، فيجب ذلك. *

....

* أقول: اختلف الناس في جواز التعليل بالعلة المركبة[1] من

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٤ / ٢٦٠؛ المحصول: ٢ / ٣٩٩.

....

☜ أوصاف متعددة فأَثبته قوم ونفاه آخرون، واخْتار المصنف الأوّل واسْتدل عليه بأَنّ الدليل الدالّ على كون الوصف الواحد علّة قد يدل على كون المتعدد علّة، وذلك لأَنّ الأدلة إمّا النص أو المناسبة أو الشبه أو السَّبْر أو الإستنباط على ما يأتي، وقد يتأتىٰ ذلك في المتعدد كالقتل العمد العدوان فإنّه مناسب لوجوب القصاص، وإذا كان كذلك أمكن التعليل بالمجموع كما أمكن بالمفرد.

احتجّ المانعون بأَنّه لو صحّ تركيب العلّة لكانت العلية صفة زائدة على المجموع، والتالي باطل فالمقدّم مثله. بيان الشرطية أنّا قد نعقل المجموع ونغفل عن كونه علّة، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم. وأَمّا بطلان التالي فلأنّ العليّة إنْ قامت بكلّ جزء من المجموع، وكلّ جزء علّة هذا خلف، وإن قامت بجزء واحد فذلك الجزء هو العلّة، هذا خلف.

والجواب عنه من وجوه:

الأوّل: أنَّ هذا ينتقض بكون الكلام خبراً أو استخباراً ونهياً وأمراً، فإنَّ هذه صفات قائمة بمجموع الحروف.

الثاني: أنّ العلّية ليست صفة زائدة على المجموع، بل معنى كونه علّة أَنَّ الشارع قضىٰ بثبوت الحكم عنده للحكمة المنوطة به.(١)

الثالث: لو سلَّمنا أَنّ العلّية صفة زائدة على المجموع لكنّها ليست ☜

---

١. ورد في النسختين بعد كلمة «المنوطة به» ما يلي:
[وليس ذلك صفة له فضلاً عن كونه صفة زائدة ليلزم ما ذكره].

....

☜ صفة وجودية وإلّا لقامت بالصفات الّتي عُلِّل بها ويلزم من ذلك قيام المعنى بالمعنى.[١]

واحتجوا أيضاً بأَنّ العلّة لو كانت مركبة لزم النقض في العلل، والتالي باطل فالمقدّم مثله، وبيان الشرطية أَنّ تلك العلّة المركبة يكون عدم كلّ جزء منها علّة لعدم (وصف) العلّية،[٢] فإذا عدم جزء منها اقتضىٰ ذلك عدم ذلك الوصف، فإذا عدم جزء ثان لم يكن علة لأنّ العدم قد حصل بالأول فيستحيل تجدد عدم قد ثبت، فإذا خرج ذلك الجزء عن الإِقتضاء لزم النقض، وأَمّا بطلان التالي فظاهر.

والجواب:[٣] أَنّ كّل واحد من اجزاء المجموع شرط للعلة فعدمه يكون عدماً لشرط العلّة، سلّمنا لكن عدم كلّ جزء من اجزاء العلّة ينزل منزلة البول مع اللمس، وبالعكس في كون كل واحد منهما مسبباً لوجوب الوضوء.

والتحقيق في هذا أَنْ يقال أَنَّ هذه علامات وليست موجبات ولا إِستبعاد في اجتماع العلامات دفعة واحدة ومرتبة ؛ وهذا جواب حسن يتأتّىٰ على أُصول الأشاعرة في العلل الشرعية ولا يتأتّىٰ على أُصول المعتزلة ولا على أُصول الفريقين في العلل العقلية، والجواب الأول فيه ضعف.

---

١. لأنّه يلزم أن يقوم العرض بالعرض يعني أن العلّية عرض والصفات عرض فيقوم احدهما بالآخر وهو محال كما في الحكمة.

٢. ورد في نسخة «ب» بعد كلمة «العلّية»:
[لأنْ عدم كلّ جزء علّة لعدم الماهيّة وعدم ماهيّة العلّة يستلزم عدم وصفها...].

٣. ورد الجواب في النسختين كما يلي:
[لا نسلم أنَّ عدم كلّ واحد من أجزاء المجموع علّةً لعدم صفة العلّية لأنّ وجود كلّ جزء شرط للعلّية فعدمه يكون عدماً لا علّة لعدمها حتّى يلزم النقض لشرط العلّية].

قال: ولا يُشترطُ القطع بالأصلِ، ولا انْتفاءُ مُخالفةِ مذهب صحابي، ولا القطع بها في الفرعِ على المختار في الثلاثة، ولا نفي المعارض في الأصل والفرعِ، وإذا كانت وجود مانعٍ، أو انتفاء شرط؛ لم يـلزمُ وجـودُ المقتضي.

لنا: أنَّه إذا انتفىٰ الحُكمُ مع المقتضي كان مع عدمهِ أجدر.

قالوا: إنْ لم يكن فانتفاءُ الحكم لانتفائهِ .

قلنا: أدلّة متعددةٌ.*

. . . .

* **أقول**: هذه شرائط اشترطها قوم غير محققين:

منها: أنْ تكون العلّة منتزعة من أصل مقطوع بحكمه، والأولىٰ عدم اشتراطه لأنّه يجوز القياس على ما أصله مظنون .

ومنها: أنْ لا يخالف مذهب صحابي، والأولى عدم اشتراطه لجواز استناد الصحابي إلى علّة مستنبطة لا إلى نص مستفاد من الرسول ﷺ .

ومنها: أن يكون وجود العلّة في الفرعِ مقطوعاً به وهو باطل أيضاً لأنّ وجود العلّة في الفرع أحد أركان القياس فاكتُفِي فيه بالظن .

وهذه الأحكام الثلاثة اختار المصنف عدم اشتراطها ؛ ولا يشترط أيضاً نفي المعارض في الأصل والفرع، وهذا الشرط عند المصنف في محل الاجتهاد .

وإذا كانت العلّة [في انتفاء الحكم] [1] وجود المانع أو انتفاء الشرط ☜

---

١ . في النسختين فقط ، ولا بأس به.

قال: مسألة:

الشافعيّة: حُكُم الأَصل ثابتٌ بالعلّةِ، والمَعْنى: أنّها الباعثةُ على حُكمِ الأصلِ.

والحنفيَّةُ: بالنَّصِّ، والمعنى: أنّ النَّصَّ عرَّف الحُكمَ، فلا خلاف في المعنىٰ.*

....

☜ هل يتوقف على وجود المقتضي أم لا؟ ذهب قوم إلى التوقّف والأولى عدمه، والدليل عليه أنّ الحكم إذا انتفىٰ مع المقتضي بالمانع أو بانتفاء الشرط فعدمه مع [عدم][1] المتقضي أولىٰ لأَنّ العلّة حينئذٍ تكون خالية عن المعارض .

احتجّوا: بأَنّ العدم عند انتفاء المقتضي يستند إليه لا إلى وجود المانع.

والجواب: أَنّ [2] هذه أدلة فجاز تعددها.

* **أقول:** ذهبت الشافعية إلى أَنَّ حكم أصل القياس المنصوص عليه إنّما يثبت بالعلّة، وذهبت الحنفية إلى أنّه ثابت بالنص واستدلوا بأَنَّ الحكم المنصوص مقطوع به والعلّة المستنبطة مظنونة فلا يعلل بها المقطوع، وأيضاً العلّة مستنبطة من الحكم فهي تابعة له .

وذهب المحققون إلى أنّ الخلاف في هذه المسألة راجع إلى اللفظ ☜

---

١. في النسختين فقط ويجب درجها في النص.

٢. في النسختين بعد كلمة «والجواب أن»: [انتفاء المقتضي أو وجود المانع وانتفاء الشرط أدلّة فجاز تعددها فانتفاء الحكم لأحدها لا ينافي انتفاءه للآخر، ولا يخفىٰ أن هذا مبني على تعليل الحكم بعلتين] وهي اضافة توضيحية لا ضير فيها.

....

☜ لأنّ الشافعية عنوا بقولهم: «الحكم ثابت بالعلّة» أنّها الباعثة للشارع على إثبات الحكم في الأصل وأنّها الّتي لأجلها ثبت الحكم لا أنّها معرِّفة [1] لنا [2] لأَنّها إنّما تعرف بعد معرفة الحكم والحنفية عنوا بذلك أَنّ العلّة ليست معرِّفة لنا وإنْ كانت باعثة للشارع على اثبات الحكم فلا خلاف بينهم في المعنىٰ.

١. في نسخة «ج» فقط قبل كلمة «لنا»:

[إنّما تُعرِّف التعليل بالعلّة بعد معرفة الحكم والحنفية عنوا بذلك أن العلّة ليست معرّفة لنا].

٢. في النسختين عقيب الجملة السابقة:

[وإنْ كانت باعثة للشارع على إثبات الحكم بل المعرّف هو النص فلا خلاف بينهم في المعنى].

شروط الفرع، وهو الّذي يراد ثبوت الحكم فيه

قال: شروط الفرع: منها أن يساوي في العلّة علّة الأصل، فيما يقصد من عين أو جنسٍ، كالشِّدَّة في النبيذ، وكالجناية في قصاص الأطراف على النفس.

وأن يساوي حُكمُهُ حُكْمَ الأَصل فيما يقصد من عين أو جنسٍ، كالقصاص في النّفس في المُثقَّل على المُحدَّد، وكالولاية في النكاح في الصغيرة على المُوَلّى عليها في المال.

وألّا يكون منصوصاً عليه ولا متقدَّماً على حُكم الأصل، كقياس الوضوء على التيمُّم في النية، لما يلزم من حُكمِ الفرع قبل ثبوت العلّةِ، لتأخّر الأصل.

نعم: يكون إلزاماً.

وقيل: وأن يكون الفرع ثابتاً بالنصّ في الجملة لا التفصيل.

وردَّ بأنّهم قاسوا: «أنت عليَّ حرامٌ» على الطّلاق واليمين والظِّهار.*

....

[شروط الفرع الّذي يثبت الحكم فيه]

* أقول: هذه شرائط الفرع:[١]

منها: أنْ تكون العلّة الموجودة في الفرع مشاركة لعلة الأصل فيما هو مقصود إمّا مشاركة في عينها أو جنسها، مثال الأول: تعليل تحريم شرب النبيذ

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٤ / ٢٩٣؛ المحصول: ٢ / ٤٣١.

....

☜ بالشدَّة المطربة المشتركة بينه و بين الخمر، ومثال الثاني: تعليل وجوب القِصاص في الأطراف بالجناية المشتركة بين القطع والقتل.

وذلك لأَنّ القياس إنّما هو التعدِيَة بواسطة علّة الأصل، فإذا لم يشارك الفرع الأصل في عين العلّة ولا في عمومها لم يمكن التعدية (١) إليه.

ومنها: أن يكون حكم الفرع مساوياً لحكم الأصل إمّا في عينه أو جنسه، مثال الأوّل: وجوب القصاص في النفس المشترك بين المثقَّل والمحدّد. ومثال الثاني: اثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها قياساً على اثبات الولاية في مالها فإنّ المشترك إنّما هو مطلق الولاية. (٢)

ومنها: أَنْ لا يكون منصوصاً عليه وإلّا لكان حكمه مستفاداً من النص لا من القياس.

ومنها: أَنْ لا يكون حكمه متقدماً على حكم الأصل كقياس إيجاب النية في الوضوء على إيجابها في التيمم لأَنّه يلزم ثبوت حكم الفرع قبل ثبوت العلّة لأَنّ العلّة متأخرة عن حكم الأصل المتأخر عن حكم الفرع وذلك محال، اللّهم إلّا أن يذكر ذلك في معرض الإلزام.

وشرط قوم أن يكون حكم الفرع منصوصاً عليه اجمالاً لا تفصيلاً. ☜

---

١. بعد كلمة «التعدية» في نسخة «ج» فقط: [كما لو قيس اللآلئ على السائمة لاشتراكهما في المال فإنّ المالية المطلقة ليست علّة ومقصودة إليه].

٢. في النسختين بعد كلمة «الولاية»: [وجنسها لا عينها وإنّما اشْتُرط ذلك ليصحّ القياس لأَنّ شرع الاحكام لم يكن مطلوباً لذاته بل لما أفضىٰ إليه من مقاصد العباد سواء ظهر المقصود أو لم يظهر، وإليه أشار بقوله: «فيما يقصد» فإذا كان حكم الفرع مماثلاً علمنا أَنّ ما يحصل به من المقصود مثل ما يحصل من الأصل ضرورة اتحاد الوسيلة].

قال: مسالك العلّة:

الأوّل: الإجماع.

الثاني: النَّصَّ.

وهو مراتب: الأوّل: صريح، مثل: لعلَّة كذا، أو لسبب كذا، أو لأجل، أو من أجل، أو كي، أو إذن، ومثل: «لكذا، أو أن كان كذا، أو بكذا».

أو مثل: «فإنّهم يحشرون» ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ ومثل قول الرّاويّ: «سها فسجد» و «زنى ماعزٌ، فرُجم»، سواءٌ الفقيه وغيرُه، لأنَّ الظاهر أنّه لو لم يَفْهمْه لم يقلهُ.*

....

☜ وردّ الجمهور عليهم بأَنَّ الصحابة قاسوا: «أَنْتِ عليَّ حرامٌ» على الطلاق واليمين والظهار ولم يوجد في الشرع نص دالّ على حكم التحريم لا اجمالاً ولا تفصيلاً.

[مسالك اثبات العلّة]

* **أقول:** هذا إشارة إلى بيان طرق الدلالة على العلّة :

الأوّل: الإجماع وهو أَنْ يذكر ما يدلّ على إجماع الأُمّة في وقت ما على كون الوصف الجامع علة كإجماعهم على كون الصِّغر علّة لثبوت الولاية على الصغير في قياس ولاية النكاح على ولاية المال .

الثاني: النص وهو على مراتب :

منها، الصريح وهو أَنْ يذكر دليلاً من الكتاب أو السنة على التعليل ☜

. . . .

☜ بالوصف بلفظ موضوع له لغة، [١] كما لو قال: لعلة كذا أو لسبب كذا، أو لأجل كذا، أو من أجل كذا، [٢] أو كما أو إذنْ [٣] أو لكذا أو أنّ كان كذا أو بكذا أو أن، مثل قوله ﷺ في حق محرم وقصت به ناقته: «لا تقربوه طيباً فإنّه يحشر يوم القيامة ملبياً» [٤] وكقوله في حق قتلىٰ أحد[٥]: «زملوهم بكلومهم ودمائهم فإنّهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخبِ دماً، اللون لون الدم والريح ريح المسك» أو مثل ﴿وَالسَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[٦]، [٧] ومثل قول الراوي: «سها رسول الله ﷺ فسجد»، و «زنا [٨] ماعز فرجم»، وسواء كان الراوي فقيهاً أو غيره لأنّ الظاهر من حاله أنّه لو لم يفهم لم ينقله.

---

١. ورد في النسختين بعد كلمة «لغة» ما يلي: [إمّا من غير احتياج فيه إلى النظر والاستدلال أو مع حاجة، والأوّل ما صرح فيه بكون الوصف علّة أو سبباً].

٢. بعد كلمة من «أجل كذا» في النسختين:

[أو ذُكر فيه حرف من حروف التعليل لا يقصد به سواه نحو: كي].

٣. في النسختين بعد كلمة «إذن» :

[أو ورد فيه حرف من حروف التعليل قد يقصد به غيره كاللام، وأن المخففة المفتوحة نحو لكذا وإنْ كان كذا والباء نحو بكذا والثاني ما يحتاج إلى نظر وهو قسمان: الأوّل ترتيب الحكم علىٰ الوصف بفاء التعقيب في كلام الله تعالىٰ ورسوله كقوله ﷺ في حق محرم...].

٤. عوالي اللآلي: ٤ / ٦؛ مستدرك الوسائل: ٢، باب أنّ المحرم إذا مات، الحديث ٥ و ٦.

٥. مستدرك الوسائل: ٢، باب وجوب تغسيل من قتل، الحديث ٨ عوالي اللآلي: ٢ / ٢٠٨؛ بحار الأنوار: ٤٥ / ٣٢.

٦. المائدة: ٣٨.

٧. في النسختين بعد الآية:

[والثاني ترتيب الحكم على الوصف بفاء التعقيب في كلام الراوي كقوله: «سها...»].

٨. كذا في النسخ والصحيح: زنىٰ.

قال: وتنبيه وإيماءٌ، وهو الإقتران بحكم لو لم يكن، أو نظيره للتعليل كان بعيداً، مثل: «واقعتُ أهلي في نهارِ رمضان»، فقال: «أعتقْ رقبة» كأنَّه قيل: «إذا واقعتَ، فكفِّر» فإنْ حُذف بعضُ الأوصاف فتنقيحٌ، ومثل: «أينقص الرطبُ إذا يبس» ؟ قالوا: نعم، فقال: «فلا، إذن» .

ومثال النظير: لمَّا سألته الخثعميةُ: إنْ أبي أدركته الوفاةُ وعليه فريضةُ الحجِّ، أينفعه، إن حججْت عنه؟ فقال: «أرأيت لو كان على أبيك دينٌ فقضيتهِ، أكان ينفعهُ؟» فقالت: نعم، فنظيرهُ في السؤال كذلك، وفيه تنبيهٌ على الأَصل والفرع والعلَّة.

وقيل: إنَّ قولهُ ﷺ لمَّا سأله عمر عن قُبلةِ الصَّائم: «أرأيت لو تمضمضت أكان ذلك مفسداً؟». فقال: «لا» من ذلك.

وقيل: إنَّما هو نقض لما توهمه عمر من إفساد مقدمة الإفساد، لا تعليلٌ لمنع الإفساد، إذ ليس فيه ما يتخيل مانعاً، بل غايتهُ ألَّا يفسد.

ومنها: أن يَفْرُق بين حُكمين بصفةٍ مع ذكرهما، مثل: «للرَّاجل سهم، وللفارس سهمان»، أو مع ذكر أحدهما، مثل: «القاتلُ لا يرثُ» أو بغاية أو استثناءٍ مثل: ﴿حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ و ﴿إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ﴾ ومثل ذكر وصف مناسب مع الحكم مثل: «لا يقضي القاضي وهو غضبان». *

....

* أقول: هذه مرتبة ثانية للنص وهو أنْ يدل على التعليل لا بمنطوقه بل بإيمائه ويُسمّىٰ التنبيه، والإيماء و هو الإقتران بحكم لو لم يكن أو [هو]

. . . .

☜ نظيره للتعليل، كان بعيداً[١] وهو على وجوه:

أحدها: أنْ يحكم الرسول ﷺ بحكم عقيب حدوث واقعة فإنّه يدلّ على كون الواقعة علة لذلك الحكم كما روي أنَّ أعرابياً جاء إلى النبي ﷺ فقال: هلكت! فقال له النبي ﷺ: «ماذا صنعت؟» فقال: واقعت أهلي في نـهار رمـضان عـامداً؛ فقال ﷺ: «أَعتق رقبة»[٢] فإنّه يدلّ على كون الوقاع علة للعتق وإلّا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة لأنّه ﷺ لو ذكره غير جواب، لزم ذلك وإنْ ذكره جواباً يضمن السؤال وكأنّه يصير «واقعت فكفّر» وترتيب الحكم على الوصف الصالح للـعلّية مشعر بالتعليل، فإنَّ حذف بعض الأوصاف الّتي لا مدخل لها في التأثير ككونه ذلك الأعرابي بعينه أو ذلك اليوم أو تلك الموطؤة حتى عمل به في حق اعرابي آخر أو ترك يوم آخر أو موطؤة أُخرى إتساع للحكم أو لقوله ﷺ: «حكمي علىٰ الواحد حكمي على الجماعة»،[٣] [فإنّه] سمِّي تنقيح المناط أي تنقيح ما نـاط الشـارع الحكم به .

الثاني: أنْ يذكر الشارع مع الحكم وصفاً لو لم يكن للتعليل لم تكن فيه فائدة ويكون عقيب سؤال في محله كما رُوي عنه ﷺ أنّه سُئل عن جواز بيع ☜

---

١. ورد في النسختين بعد كلمة بعيداً ما يلي:
[يعني اقتران نص الشارع كقوله: «اعتق رقبة» بحكم كقول الأعرابي «واقعت أهـلي فـي نـهار رمضان لو لم يكن ذلك الحكم أو نظيره للتعليل كان بعيداً لخلوّه عن الفائدة].

٢. مسند أحمد: ٢ / ٢٤١؛ سنن الدارمي: ٢ / ١١؛ صحيح البخاري: ٣ / ١٣٧؛ صحيح مسلم: ٣ / ١٣٩؛ سنن البيهقي: ٤ / ٢٢١؛ مدارك الأحكام: ٦ / ٨٣.

٣. عوالي اللآلي: ١ / ٤٥٦ برقم ١٩٧، وج ٢ / ٩٨ برقم ٢٧٠؛ بحار الأنوار: ٢ / ٢٧٢؛ شرح سنن النسائي للسيوطي: ٢ / ١٨٨.

....

☜ الرُّطب بالتمر فقال ﷺ: «أينْقص الرُّطَبُ إذا يبس»؟ فقالوا: نعم. فقال: «فلا اذن».[١]

وقد يكون عقيب سؤال في غير محله كما روي عنه ﷺ لمّا سألته الجارية الخثعمية وقالت: يا رسول الله ﷺ إنَّ أبي أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج فإنْ حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال ﷺ: «أرأيتِ لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك» فقالت: نعم، فقال: «دَين الله أحق بأن يُقضىٰ»[٢] فالخثعمية إنّما سألته عن الحج والنبي ﷺ أَجابها عن دين الآدمي، والحج من حيث هو دَين نظير لدين الآدمي، فذكره لنظير المسؤول عنه مع ترتيب الحكم عليه يدل على التعليل به وإلّا كان ذكره عبثاً، ويلزم من كون النظير علة للحكم كون المسؤول عنه كذلك ضرورة المماثلة، ومثل هذا يسميه الاصوليون التنبيه على أصل القياس وكأنّه ﷺ نبّه على الأصل وعلى العلّة وعلى صحة إلحاق المسؤول عنه به بواسطة العلّة المومىٰ إليها.

قال بعض الأُصوليين: إنَّ من هذا القبيل ما رُوي عن عمر أنّه سأل النبي ﷺ عن قُبلة الصائم هل تُفسد الصوم؟ فقال: «أرأيت لو تمضمضت بماءٍ ثم مجمجته أكنت شارباً؟» فقال: لا.[٣] وقيل أنّه ليس من هذا القبيل لأنَّ النبي ﷺ إنّما ذكر ذلك بطريق النقض لما توهمه عمر من كون القبلة مفسدة للصوم لكونها مقدمة ☜

---

١. اختلاف الحديث: ٥٥١؛ سنن أبي داود: ٢ / ١١٥؛ سنن الترمذي: ٢ / ٣٤٨؛ سنن النسائي: ٧ / ٢٦٩؛ سنن البيهقي: ٥ / ٢٩٤.

٢. وسائل الشيعة: ١٨، باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأي، الحديث ٣٨؛ عوالي اللآلي: ١ / ٢١٦؛ بحار الأنوار: ٨٥ / ٣١٦؛ مسند أحمد: ٤ / ٥؛ كنز العمال: ٥ / ٢٧٣.

٣. مسند أحمد: ١ / ٥٢؛ سنن البيهقي: ٤ / ٢١٨؛ سنن النسائي: ٢ / ١٩٨.

....

☜ للوقاع المفسد، فنقض النبي ﷺ ذلك بالمضمضة فإنها مقدمة للشرب المفسد وليست مفسدة ولم يذكر ذلك ﷺ تنبيهاً على تعليل عدم الإفساد لكون المضمضة مقدمة للفساد لأنّ كون القبلة والمضمضة مقدمة لإفساد الصوم ليس فيه ما يُتخيل أن يكون مانعاً من الإفطار بل غايته أنْ لا يكون مفطراً فكان الأشبه ممّا ذكره ﷺ أن يكون نقضاً لا تعليلاً.

الثالث: أَنْ يَفْرُق الشارع بين حكمين بذكر صفة فإنّه مشعر بكون تلك الصفة علة للفرق وهو على أقسام:

منها: أنْ يُذكر الحكمين معاً كقوله ﷺ: «فللراجل سهم وللفارس سهمان».

ومنها: أَنْ يذكر أحدهما لقوله ﷺ: «القاتل لا يرث» فإنَّ تخصيص القاتل بالمنع من الإرث مع سابقية الميراث للوارث مشعر باسناد المنع إلى القتل.

ومنها: أَنْ يفرق بين حكمين بغاية أو إستثناء، مثال الغاية قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾[1] و مثال الاستثناء قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾[2].

الرابع: أَنْ يذكر الشارع مع الحكم وصفاً مناسباً كقوله ﷺ: «لا يقضي القاضي وهو غضبان» فإنَّ هذا مشعر بكون الغضب علة في المنع من القضاء لما فيه من تشويش الفكر.

---

١. البقرة: ٢٢٢.

٢. البقرة: ٢٣٧.

قال: فإن ذُكِرَ الوصف صريحاً والحكم مستنبطٌ مثل: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ أو بالعكس .

فثالثها: الأوّل إيماءٌ لا الثاني، فالأوّلُ على أنَّ الإيماءَ اقترانُ الوصف بالحكم، وإنْ قُدِّر أحدهما .

والثاني على أنَّهُ لابدَّ من ذكرهما.

والثالث على أنَّ ذكر المستلزم له كذكره، والْحِلُّ يستلزمُ الصحَّة.*

....

* **أقول:** اتّفق الناس على صحة الإيماء إذا كان حكم الوصف المومئ إليه مع الوصف مدلولاً عليه بصريح اللفظ كالأمثلة السابقة، واختلفوا فيما إذا كان اللفظ يدلّ على الوصف بصريحه والحكم مستنبط منه غير مصرح به مثاله قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[1] فإنّ هذا اللفظ بصريحه يدلّ على الحلّ، والصحة مستنبطة منه لأنّه لو لم يكن البيع صحيحاً لم يكن مفيداً إذ هو معنى الصحة وإذا لم يكن مفيداً كان تعاطيه عبثاً والعبث حرام فيلزم من الحل الصحة، أو بالعكس كما إذا دلّ اللفظ بوضعه على الحكم والوصف مستنبط منه كما في قوله ﷺ: «حُرِّمت الخمر لعينها»[2] فإنّه يدل على تحريم الخمر وضعاً، والشدة المطربة علة مستنبطة منه ؛ فذهب قوم إلى أنّه[3] ليس بايماء فيهما وآخرون إلى أنّه إيماء في الأول ☜

---

١. البقرة: ٢٧٥ .

٢. شرح معاني الأخبار: ٤ / ٢٢١؛ نصب الراية: ٦ / ٢٢٥ ؛ الدراية في تخرج أحاديث الهداية: ٢ / ٢٥١ .

٣. في النسختين بعد قوله: «فذهب قوم إلى أنّه» ورد ما يلي:

☜

....

☜ دون الثاني .

إحتج الأولون: بأَنّ الإيماء إنّما يتحقق إذا دل اللفظ بوصفه على الوصف والحكم كما سبق في الأمثلة، أَمّا إذا دلّ على الوصف بلفظه وكان الحكم مستنبطاً منه أو بالعكس فلا يدل ذلك على كونه مومياً إليه .

واحتج القائلون بالإيماء: بأَنَّ الإيماء عبارة عن اقتران الوصف بالحكم سواء كانا مذكورين أو كان أحدهما مقدَّراً والآخر ملفوظاً به .

والمحققون قالوا: أنّ الأول إيماء لأَنّه إذا كان اللفظ الصريح يدلّ على الوصف وهو الحِلّ والصحة لازمة له فإِثبات الحل وضعاً يستلزم إرادة ثبوت الصحة وإثبات الشارع للحكم مقترناً بالوصف دليل على الإيماء كما لو ذكر معه الحكم بلفظ يدل عليه وضعاً ـ والثاني ليس بإيماء لأنّ الوصف ـ أعني الشدة المستنبطة من الحكم المصرح به لو لم يكن المستنبط من الحكم الصريح لم يكن ـ وجوده لازماً من الحكم المصرح به ـ أعني التحريم ـ ولا مناسبة لثبوت الشدة قبل شرع ☜

[☜ إيماء فيهما والآخرون إلى أنّه ليس إيماءً وذهب المحققون إلى أنّه ايماءٌ في الأوّل دون الثاني فالقائل بالمذهب الأوّل إنّما صار إليه بناء على أنَّ الإيماء هو اقتران الوصف بالحكم وإن قُدّر أحدهما أو كان أحدهما مقدّراً غير مصرح به، والقائل بالمذهب الثاني وهو أنّه ليس إيماءٌ فيهما إنّما صار إليه بناءً على أنّه لابدّ في الإيماء من ذكرهما ـ أي من ذكر الوصف والحكم صريحاً ـ والقائل بالمذهب الثالث وهو أنَّ الأوّل إيماء لا الثاني، إنّما صار إليه بناء على أن المعتبر في الإيماء أنْ يكون الوصف المومئ إليه وكذا حكمه مذكوراً في كلام الشارع صريحاً أو في حكم المذكور فإن كان لازماً من مدلول لفظه، وإذا كان كذلك فالأوّل إيماءٌ لأن الحكم وإن لم يكن مذكوراً لكنه في حكم المذكور لأنّ ذكر المستلزم له كذكره لأن الحل يستلزم الصحة لتعذر الحل مع انتفاء الصحة].

قال: وفي اشتراط المناسبة في صحّة علل الإيماء ثالثها المختار إن كان التعليل فُهم من المناسبة، اشترطت.*

. . . .

☜ الحكم بخلاف الصحة مع الحل .

والمعتبر في الإيماء أنْ يكون مذكوراً في كلام الشارع مع الحكم أو لازماً من مدلول كلامه، والأمران مفقودان في الوصف المستنبط فلذلك لم يعدّوه من الإيماء.

* **أقول:** اختلف الناس في اشتراط مناسبة الوصف المومى إليه في صحة التعليل فاثبته جماعة ونفاه الغزالي .

والمصنف اختار «مذهباً آخر ذهب إليه قوم أيضاً وهو أنّ الّذي فهم التعليل فيه من [(١)] الإيماء مستنداً إلى ذكر الحكم مع الوصف المناسب ـ وهو القسم الرابع من أقسام الإيماء الّتي اشرنا إليه ـ ولا يتصورفهم التعليل فيه دون فهم المناسبة لأنّ عدم المناسبة في مثل هذا القسم ـ أعني الّذي اشترط فيه المناسبة ـ ممّا يتناقض وأمّا ما سواه فلا يشترط.

---

١. في النسختين بعد قوله «التعليل فيه من» :
[... المناسبة ـ كما في القسم الرابع الّذي فهم التعليل فيه مستنداً إلى ذكر الحكم مع الوصف المناسب ـ يشترط فيه المناسبة لامتناع تصور].

قال: الثالث: السَّبر والتقسيم، وهو حصر الأوصاف في الأصل، وإبطالُ بعضها بدليله، فيتعيَّن الباقي، ويكفي: «بحثتُ فلم أجد»، أو الأصل عدم ما سواها، فإنْ بيَّن المعترض وصفاً آخر، لزم إبطالُهُ لا انْقِطاعُه والمجتهد يرجع إلى ظنِّه، ومتى كان الحصر والإبطال قطعيّاً فقطعيٌّ، وإلّا فظنّي.

وطرقُ الحذف منها: الإلغاء، وهو بيان إثبات الحكم بالمستبقىٰ فقط، ويشبه نفي العكس الّذي لا يفيد وليس به، لأنَّه لم يُقْصَد: لو كان المحذوف علَّةً لا تبقى عند انتفائه، وإنّما قُصِد: لو كان المستبقىٰ جُزءَ علّةٍ، لَمَا اسْتقل، ولكن يقال: لابدَّ من أصل لذلك، فيُستغنىٰ عن الأوّل .

ومنها: طردُهُ مطلقاً، كالطول والقِصَر، أو بالنسبة إلى ذلك الحكم، كالذكوريَّة في أحكام العتق.

ومنها: ألَّا تظهر مناسبتُهُ، ويكفي المناظر: بحثت، فإنِ ادّعىٰ أنَّ المستبقىٰ كذلك، ويُرجَّح به سَبْرُ المْستَدِل بموافقته للتَّعدية. *

....

[السَّبْر والتقسيم]

* **أقول:** هذا هو المسلك الثالث من مسالك العلّة وهي طريقة السَبْر والتقسيم، وهو حصر الاوصاف في الأصل وإبطال بعضها بطرائقه فيبقى الباقي علة، مثاله أَنْ يقال: الحكم الثابت في الأصل إمّا أنْ يكون لعلة كذا أو لعلة كذا أولعلة كذا، والأَخيران باطلان فتعيّن الأوّل، ويكفي في حصر الأوصاف أن يقول المستدل: بحثت فلم أجد وصفاً آخر، وعدم الوجدان دليل ظني على عدم الوجود، أو

. . . .

☜ يقول: الأصل عدم الزائد، فإنْ بيّن المعترض وصفاً آخر وجب على المستدل إبطاله بما أبطل الأوّل، وإلّا لزم انقطاعه وإبطال حصره[١].

وأمّا المجتهد فيرجع إلى ظنه في الحصر، ومتى كان الحصر والإبطال قطعيين كان التعليل بالباقي قطعيّاً وإلّا فلا.

وطرق الحذف:

منها: الإلغاء وهو أَنْ يبين المستدل أَنَّ الوصف الّذي استثناه ثبت بها الحكم في صورة بدون الوصف المحذوف، وهذا يشبه نفي العكس الّذي لا يفيد التعليل فليس هوهو وسيأتي[٢]؛ وإنّما كان هذا مشبهاً لنفي العكس في عدم الإفادة لأَنَّ المستدل إنْ قصد دعوى استقلال الوصف الباقي في صورة الإلغاء بالتعليل من مجرد اثبات الحكم معه وانتفاء الوصف المحذوف ـ بأن قال: لو كان المحذوف علة لانتفى الحكم عند انتفائه في صورة الالغاء ـ فغير صحيح فإنّه لو كان مجرد ثبوت الحكم مع الوصف في صورة الالغاء كافياً في ثبوت التعليل بدون الاستدلال بأحد الطرائق الدالة على التعليل لكان ذلك كافياً في أصل القياس ولا حاجة إلى البحث والسبر، فحيئنذٍ لا يبقى قصده متوجهاً إلّا إلى نفي كون الباقي جزء العلّة بأَنْ يقول: لو كان الباقي جزء علة لما استقل لكنّه قد استقل في صورة الإلغاء فإنْ بيّن الاستقلال فيها بالبحث والسبر كما أثبت ذلك في أصله الأول للقياس فقد استقلت صورة الالغاء بالاعتبار وأمكن أن تكون أصلاً لعلته فلا حاجة إلى الأصل الأوّل، وإنْ ☜

---

١. في النسختين بعد كلمة «حصره»:

[فإذا أدرجه في الإبطال مع ما أبطل لم يُعد منقطعاً فيقصد من التعليل بالمستثنىٰ].

٢. في النسختين بعد كلمة «سيأتي»:

[ويعني بنفي العكس بيان إثبات الحكم بعد انتفاء العلّة].

....

☜ بيّنه بطريق آخر كان ذلك انتقالاً من طريق إلى طريق وهو قبيح عند أهل النظر[١].

ومنها: طرد المحذوف إمّا مطلقاً وهو أن يكون ما يحذفه من جنس ما عهد من الشارع عدم الالتفات إليه في الأحكام كالطول والقصر وأمّا بالنسبة إلى ذلك الحكم وهو أن يكون ما حذفه من جنس ما ألف من الشارع عدم الالتفات إليه في جنس ذلك الحكم كقوله ﷺ: «من اعتق شريكاً له من عبد قوّم عليه نصيب شريكه»[٢] فإنّه وإنْ أمكن تقرير مناسبة بين وصف الذكورة وسراية العتق غير أنّا لمّا عهدنا من الشارع عدم الفرق بين الذكورية والانوثية في أحكام العتق، الغينا صفة الذكورة فيها[٣] دون بقية الأحكام.

ومنها: أَنْ لا تظهر في الوصف المحذوف مناسبة للحكم المعلل [ويكفي المستدل أَنْ يقول: بحثت فلم أجد فيه مناسبة، وعدم الوجدان مع البحث التام ممّا يوجب الظن بعدمه، فإنْ قال المعترض: بحثت في الوصف الباقي فلم أجد مناسبة، فيلزم إلغاؤه][٤] لأنّ المستدل إنْ بيّن المناسبة فيه فقد انتقل في اثبات العلّة ☜

---

١. في النسختين بعد قوله «أهل النظر» ورد ما يلي:
[وإنّما قلنا أن الالغاء يشبه نفي العكس (لاشتراكهما في بيان اثبات الشيء في بعض الصور دون غيره وإن كان الغير في أحدهما وهو نفي العكس) علّة دون الآخر، وقلنا ليس به لأنّه إنّما يكون إياه لو كان المحذوف علّة لا يبقىٰ الحكم عند انتفائه حتّى يتحقق العكس فيه].

٢. عوالي اللآلي: ١ / ١٣٤ وج ٢ / ٣٠٦؛ مسند أحمد: ١ / ٥٦؛ صحيح البخاري: ٣ / ١١٧؛ صحيح مسلم: ٥ / ٩٥؛ سنن ابن ماجة: ٢ / ٨٤٤.

٣. أي في السراية.

٤. وردت العبارة في نسخة «ج» كما يلي: [وعدم الوجدان في البحث التام ممّا يوجب الظن ☜

قال: ودليل العمل بالسَّبر وتخريج المناط وغيرهما، أنّه لابدَّ من علّةٍ، لإجماع الفقهاء على ذلك.

ولقولهِ: ﴿وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ والظاهر التعميم، ولو سلَّمنا، فهو الغالب، لأنّ التعقل أقرب إلى الإنقياد، فليحمل عليه، وقد ثبت ظهورها، في المناسبة.

ولو سلِّم، فقد ثبت ظهورها بالمناسبة، فيجب اعتبارها في الجميع، للإجماع على وجوب العمل بالظنِّ في علل الأحكام. *

....

☞من طريق السبر إلى المناسبة، وإنْ لم يبين لم يكن وصف المعترض بالحذف أولىٰ، فوجه تخليص المستدل أَنْ يقول: إنْ كان المعترض سلَّم مناسبة كل واحد من الوصفين لم يسمع منه بعد بيان المستدل نفي المناسبة في الوصف المحذوف، منع [المناسبة في المستبقي لكونه مانعاً لما سلمه][1] وإن لم يكن سلم أوّلاً فللمستدل ان يقول: سبري راجح على سبرك، بموافقته للتعدية وموافقة سبر المعترض للقصور، والتعدية أولى من القصور.

* أقول: الدليل على كون السبر وتخريج المناط[2] وغيرهما طرقاً إلى اثبات العلّة أَنّه لابدّ في الحكم المعيّن من علة لاجماع الفقهاء على ذلك، ولأنّ الغرض من الحكم إمّا النفع أو الضرر، والتالي باطل اتفاقاً لكونه تعالىٰ حكيماً غنياً، ☜

☞ بعدمه، فإن قال المعترض: بحثت في الوصف الباقي فلم أجد فيه مناسبة للحكم المعلل، ويكفي المناظر أن يقول: بحثت فلم أجد فيه مناسبة فيلزم إلغاؤه].

١. أوردنا هذه الجملة لزيادة التوضيح.

٢. قد عرفوا تخريج المناط بما يلي:

[تخريج المناط: النظر في اثبات علّة الحكم الثابت بنصٍّ أو إجماع أو بمجرد الاستنباط].

....

☜ والأول المطلوب ولقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[١]؛ فعلمنا أنَّ القصد من الأحكام إنّما هو تعريف المصالح للانقياد إليها، والظاهر التعميم في كلّ تكليف [ولو سلم عدم العموم إلّا أنّ الغالب ذلك لأنّ الحكم المتعقل فائدته أقرب إلى الإنقياد من الحكم الّذي يخفىٰ وجه حكمته، والأغلب يُحمل عليه الأقل عملاً بالظن؛ هذا في الطرق الّتي تغاير المناسبة؛ وأمّا المناسبة فإنّا نقول فيها ذلك ويزيد عليه أنْ يقول: ظهر من الحكمة من الحكم في الوصف المناسب فيكون هو العلّة وإذا كان علة كان كل حكم معللاً للإجماع الحاصل على وجوب العمل بالظن في علل الأحكام].[٢]

---

١. الأنبياء: ١٠٧.

٢. ورد في النسختين بدلاً عن المقطع الوارد في النص ما يلي:

[أي يكون جميع ما جاء به رحمة لهم ولو سلم عدم انعقاد الاجماع عليه بناءً على جواز خلوه عن العلّة وعدم العموم إلّا أنَّ الغالب ذلك أعني اثبات الحكم بالعلّة لأن الحكم المتعقل فائدته أقرب إلى الإنقياد من الحكم الّذي يخفىٰ وجه حكمته، والأغلب يحمل عليه الأقل عملاً بالظن، وإذ لابد من علّة وقد ثبت ظهورها أي وجوب ظهورها في جميع الأحكام عموماً وفي صور المناسبة خصوصاً.

أما وجوب ظهورها في جميع الأحكام فلأن العلّة لو لم تكن ظاهرة كان الحكم تعبداً وهو خلاف الأصل لأنّه إذا كان معقول المعنىٰ كان أقرب إلى الإنقياد، وأما وجوب ظهورها في صور المناسبة فلأن المناسب هو الوصف الظاهر. ولو سلم عدم كون المناسب ظاهراً فإن كان خفياً فقد ثبت وجوب ظهور العلّة في صور المناسبة بها لأنَّ الأحكام شرعت لمصالح العباد فإذا استلزم الحكم الشرعي مصلحة كما في المناسبة فأما أن يكون ذلك هو الغرض من شرع الحكم أو ما لم يظهر لنا والتالي باطل وإلّا لكان الحكم تعبداً فلم يبق إلّا الظاهر فإذاً المناسبة اقتضت وجوب ظهور العلّة فيجب ممّا ذكرنا اعتبار العلّة الظاهرة في جميع الأحكام وإذا وجب اعتبارها وجب اعتبار السبر ونحوه والعمل به، لأنَّ هذه الأدلّة تفيد ظن العليّة وظهورها وقد انعقد الاجماع على وجوب العمل بالظن في علل الأحكام].

قال: الرابع: المناسبة والإخالة، ويسمىٰ تخريج المناطِ، وهو تعيين العلّة بمجرد إبداء المناسبة من ذاته لا بنصٍّ ولا غيره كالإسكار في التحريم، والقتل العمد العدوان في القصاص.

والمناسب: وصف ظاهرٌ منضبطٌ يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من حصول مصلحةٍ أو دفع مفسدةٍ.

فإنْ كان خفيّاً أو غير منضبط، اعْتُبر ملازمه وهو المَظِنَّةُ، لأنَّ الغيب لا يُعرِّف الغيب كالسفر للمشقة، والفعل المقضي عرفاً عليه بالعمد في العمدية.*

....

* أقول: هذا المسلك الرابع من مسالك العلّة وهو المناسبة والإحالة(١) ويسمى تخريج المناط (٢) وهو تعيين العلّة في الأصل بمجرد إبداء المناسبة من [ذاته لا من النص ولا من غيره كالاسكار]، (٣) فإنّه إنّما كان علّة لما فيه من المناسبة وكالقتل العمد العدوان ؛ والمناسب وهو الوصف الظاهر المنضبط الحاصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أَن يكون مقصوداً من حصول مصلحة أو دفع مفسدة، فإنْ كان المناسب أمراً خفيّاً أو مضطرباً أعتبر ملازمه وهو المظنة لأَنّ الغيب ☜

---

١. وفي نسخة «ج»: «الإخالة» وقد قيل في وجه التسمية:
[... لأنّه بالنظر إليه يُخال أنّه علّة...].
إلّا أنّه في «الإحكام» وردت كلمة «الإحالة» وهي ليست ببعيدة عن محط البحث.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٤ / ١٦٥ ؛ الإحكام للآمدي: ٣ / ٣٣٥.

٣. وجاءت العبارة في النسختين كما يلي:
[ذات الوصف لا تعيين العلّة بالنص ولا بغيره كالإجماع وذلك كإبداء مناسبة الإسكار].

قال: وقال أبو زيد: المناسب: ما لو عرض على العقول تلقتهُ بالقبول، وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقيناً وظناً، كالبيع والقصاص، وقد يكون الحصول ونفيه متساويين، كحدّ الخمر.

وقد يكون نفيه أرجح، كنكاح الآيسة لمصلحة التوالد .

وقد يُنكَرُ الثاني والثالث.

لنا: أنّ البيع مَظِنَّةُ الحاجة إلى التعاوض، وقد اعْتُبِر وإن انتفىٰ الظنُّ في بعض الصور، والسفر مظنَّةُ المشقَّة، وقد اعتبر، وإنْ انتفى الظنَّ به في حق الملك المترفه.

أَمّا لو كان فائتاً قطعاً، كلحوق نسب المشرقي بتزوج مغربيةٍ، وكاستبراء جارية يشتريها بائعها في المجلس، فلا يُعتبر، خلافاً للحنفيّة. *

....

☜ يعني الخفاء، وغير المنضبط لا يعرف الغيب يعني الحكم وذلك مثل المشقة فإنّها وصف غير منضبط فاعتبر لازمها وهوالسفر فإِنّهُ مظنة المشقة، فكان مناسباً للتقصير، وكالفعل الّذي مضىٰ في العرف أَنّه عمد في قتل العمد.(١)

* **أقول:** حدَّ أبو زيد المناسب (٢) بأنّه عبارة: «عما لو عرض على العقول تلقته بالقبول»، وهو غير خارج عن وضع اللغة فإِنّهم يقولون: هذا الوصف ☜

---

١. ورد في النسختين بعد كلمة «العمد»:

[ولهذا اعتبر الفعل المذكور في وجوب القصاص في الجناية العمدية لخفائها].

٢. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٤ / ٩١؛ الإحكام للآمدي: ٣ / ٢٩٤؛ المحصول: ٢ / ٣١٩.

. . . .

☜ مناسب أي ملائم لكن ليس للمناظر أَنْ يثبت على خصمه مناسباً بهذا المعنى فإنّه لا وصف يدعيه المستدل ويزعم أنّه مناسب إلّا ويمكن أَنْ يعارضه المعترض ويقول: «هذا ليس ما يلائم عقلي» فينقطع، فإذن الأولى في الحدّ ما نقلناه أوّلاً عن المصنف .

واعْلم أَنَّ المقصودَ إِمّا أن يكون حاصلاً من شرعِ الحكم يقيناً أو ظناً أو يتساوى الحصول وعدمه، أو يكون عدم الحصول أرجح أو يكون عدم الحصول قطعيّاً :

مثال الأوّل: إِفضاء الحكم بصحة التصرف بالبيع إلى اثبات الملك .

ومثال الثاني: شرع القصاص المترتب على القتل العمد العدوان صيانة للنفس عن الفوات[1].

مثال الثالث: تفريعاً [2] كشرعِ الحدِّ على شرب الخمر لحفظ العقل فإِنَّ إِفضاؤه إلى ذلك وعدمه متساويان حيث نجد كثرة الممتنعين مقاومة لكثرة المُقدمين عليه.

مثال الرابع: الحكم بصحة نكاح الآيسة لإِفضائه إلى مصلحة التوالد فإِنّه وإِنْ كان ممكناً إلّا أنّه مستبعد في الواقع.

وقد أنكر قوم القسم الثالث والرابع، والمصنف ذهب إلى صحة ☜

---

١. ورد بعد كلمة «الفوات» في النسختين ما يلي:
[فإن الصيانة مطلوبة الحصول راجحة الوقوع].
٢. وفي نسخة «ج»: تقريباً.

....

☜ التعليل بهما (١) لأَنّ البيع مظنة الحاجّة إلى التعاوض وقد اعْتُبر، وإِنْ انتفىٰ الظن في بعض الصور ؛ والسفر مظنة المشقة وإِنْ انتفىٰ الظن في حق الملك المسافر على الترفه والراحة ؛ وهذا مما قد اتفق الناس عليه فإِنّ الانفاق حاصل في صحّة التعليل بالقسم الثالث والرابع إذا كان في آحاد الصور الشاذة وكان المقصود ظاهراً من الوصف في غالب صور الجنس، وأَمّا إِنْ لم يكن كذلك فلا.

ومثال القسم الخامس: [ك] لحوق نسب المشرقي للمغربية وشرع الاستبراء في شراء الجارية الّتي يشتريها بائعها في المجلس مع علمه بفراغ الرحم فإن هذا وان كان ظاهراً في غالب صور الجنس إلّا أنّه في مثل هذه الصور يعلم قطعاً عدم إقتضائه (٢) إلى المقصود (٣) فلا يكون معتبراً خلافاً للحنفية فإِنّهم اعتبروا هذه الأَوصاف حيث كانت معتبرة في غالب الصور.

---

١. وقد ورد بعد كلمة «بهما» في نسخة «ج» :

[... لأَنّ احتمال حصول المقصود يكفي في صحة التعليل]. وهي أكثر جزالة ممّا ورد في المتن فهي انسب في مقاييس الصناعة!

٢. في نسخة «ج»: [إفضائه].

٣. في نسخة «ج» بعد كلمة «المقصود» ورد ما يلي:

[لعلمنا بعدم اللحوق وبفراغ رحمها].

قال: والمقاصد ضربان: ضروريّ في أصلهِ، وهوأعلى المـراتب، كالخمسة الّتي روعيت في كلٍّ ملَّةٍ: حـفظ الديـن، والنـفس، والعـقل، والنَّسل، والمال، كقتل الكفّار، والقصاص، وحدٍّ المُسكر وحدّ الزّانـي، وحدًّ السارق والمحارب.

ومكمل للضروريّ، كحدّ قليل المسكر.

وغير ضروري: حاجيٌّ، كالبيع، والإجارة، والقـراض، والمسـاقاة، وبعضها آكد من بعضٍ، وقد يكون ضروريّ كالإجارة على تربية الطفل، وشِراء المطعوم والملبوس له ولغيره.

ومكمَّل له، كرعاية الكفَاءَة، ومَهرِ المثل في الصَّغِيرَة، فإنّه أفضى إلى دوام النكاح.

وغير حاجيٍّ، ولكنَّه تحسينيٌّ، كسلب العبد أهليَّة الشهادة لِـنَقْصه عن المناصب الشريفة، جرياً على ما أُلِفَ من محاسن العادات. *

....

[المقاصد عند الشرع الأغر]

* أقول: المقاصد الّتي شرع الحكم لها قسمان: إمّا أَنْ تكون ضرورية أو لا تكون ؛ فالضرورية إمّا أَنْ تكون أصلاً أو لا تكون فالأوّل المقاصد الخمسة الثابتة في كلّ ملة من الملل وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال ؛ فالأوّل ثبت بشرع الجهاد وقتل الكفّار، والثاني بشرع القصاص، والثالث بشرع الحدّ على ☜

....

☜ شرب المسكر، والرابع بشرع الحدّ على الزنا، والخامس بشرع حدّ السارق والمحارب، وأمّا إن لم يكن أصلاً فهو التابع المكمل للضروري كالمبالغة في حفظ العقل بتحريم شرب القليل من المسكر والحدّ عليه .

وأَمّا إِنْ لم يكن أحد المقاصد الضرورية فلا يخلوا إمّا أَنْ يكون ممّا تدعو الحاجة إليه أو لا؟ فالأول إمّا أَنْ يكون أصلاً أو لا يكون، فالأول كشرع البيع والإجارة والقراض والمساقاة وغيرها من انواع المعاملات وبعضها آكد من بعض وقد يكون بعضها ضرورياً كالاجارة على تربية الطفل وشراء المطعوم والملبوس له ولغيره، وهذا القسم دون القسم الأول من أقسام الضروري. وإمّا إنْ لم يكن أصلاً فهو التابع المكمّل كرعاية الكفاءة ومهر المثل في تزويج الصغيرة فإنّه أفضىٰ إلى دوام النكاح .

وأَمّا إنْ لم يكن من قبيل الحاجات فهو ما يقع موقع التحسين والتزيين ورعاية أحسن الطرق في المعاملات والعادات كسلب العبد أهلية الشهادة لنقصه عن المناصب الشريفة.

قال: مسألة: المختار انخرام المناسبة، لمفسدةٍ تلزم راجحةً أو مساويةً .

لنا: أَنَّ العقلَ قاضٍ بأَنَّ لا مصلحة مع مفسدةٍ مثلها.

قالوا: الصلاة في الدّار المغصوبة تلزم مصلحةً ومفسدةً تساويها أو تزيد، وقد صحَّت.

قلنا: مفسدةُ الغصبِ ليست عين الصلاة، وبالعكس، ولو نشئا معاً عن الصلاة، لم تصحَّ، والترجيح يختلف باختلاف المسائل، ويرجَّحُ بطريق إجماليِّ، وهو أنَّه لو لم يُقدَّر رجحان المصلحة، لزم التعبّد بالحكم. *

....

* أقول: اختلف الناس في أنّه إذا ثبت الحكم لوصف مصلحي على وجه يستلزم مفسدة راجحة أو مساوية هل تنخرم مناسبته أو لا؟ فذهب قوم إلى أنّه ينخرم وهو مذهب المصنف، وآخرون منعوا.

احتج المثبتون: بأَنَّ العقل قاض بأنّه لا مصلحة مع مفسدة تساويها أو تترجح عليها.

واحتج النافون: بأَنّ الصلاة في الدار المغصوبة قد ورد الشرع بها نظراً إلى ما اشتملت عليه من المصلحة، ونهىٰ عنها نظراً إلى ما اشتملت عليه من المفسدة فلو كان ترجيح المصلحة شرطاً لما ثبتت الصحة ولا التحريم بتقدير المساواة بين مصلحة الصحة ومفسدة التحريم، ولا حكم بالصحة على تقدير ☜

....

☜ مرجوحية مصلحتها، ولا شكّ في أنَّ الصلاة صحيحة عندكم .

والجواب: أنَّ مفسدة الغصب ـ وهي شغلُ ملك الغير ـ غير حاصلة من مصلحة الصلاة فإنّا لو قلنا ببطلان الصلاة لم تختل مفسدة الغصب ـ أعني شغل ملك الغير ـ بل هي ثابتة على حالها، وكذلك مصلحة الصلاة أعني صحتها ليست ثابتة من مفسدة الغصب ؛ وليس كلامنا في هذا بل في إثبات حكم لمصلحة يلزم من اثباته تحصيلاً لتلك المصلحة مفسدة مساوية أو راجحة ولو نشأت المصلحة والمفسدة معاً عن الصلاة لم نقل بصحتها وإذا ثبت أنّه لابدّ في الوصف المناسب من الترجيح فللمستدل أنْ يرجِّح المصالح على المفاسد بطرق تفصيلية تختلف باختلاف المسائل وله أنْ يُرجِّح بطريق اجمالي مطَّرد في الجميع وهو أنْ يقول: لو لم يثبت رجحان المصلحة على ما عارضها من المفسدة مع البحث والنظر لزم أنْ يكون الحكم ثابتاً تعبُّداً وهو خلاف الأصل ؛ فإنّ الأحكام غالباً إنّما تثبت بالتعليل لا بالتعبُّد، وأيضاً فلأنّ الحكم إذا كان معقول المعنى كان أقرب إلى الإنقياد ممّا إذا لم يكن، وإضافة القليل إلى الأكثر أغلب.

قال: والمناسب: مؤثرٌ، وملائمٌ، وغريبٌ، ومرسلٌ، لأنَّه إمّا معتبرٌ أو لا، فالمعتبر بنصٍّ أو إجماعٍ هو المؤثِّر، والمعتبر بترتيب الحكم على وفقه فقط إن ثبت بنصٍّ أو إجماعٍ: اعتبارُ عينه في جنس الحكم أو بالعكس، أو جنسه في جنس الحكم فهو الملائم، وإلّا فهو الغريب، وغير المعتبر: هو المرسلُ.

فإنْ كان غريباً أو ثبت إلغاؤه، فمردودٌ إتِّفاقاً، وإنْ كان ملائماً، فقد صرَّح الإمام والغزالي بقبولهِ، وذُكِر عن مالكٍ والشافعي.

والمختار ردُّه، وشرط الغزالي فيه أَنْ تكون المصلحة ضروريّة قطعيَّةً كلِّيَّة:

فالأوّل: كالتعليل بالصغر في حمل النكاح على المال في الولاية، فإنَّ عين الصغر معتبرٌ في جنس حكم الولاية بالإجماع.

والثاني: كالتعليل بعذرِ الحرج في حمل الحضر بالمَطَر على السفر في الجمع، فإنَّ جنس الحرج معتبرٌ في عين رخصة الجمع.

والثالث: كالتعليل بجناية القتل العمد العدوان في حمل المثقل على المحدّد في القصاص، فإنَّ جنس الجناية معتبر في جنس القصاص، كالأطراف وغيرها.

والغريب: كالتعليل بالفعل المحرَّم لغرضٍ فاسدٍ في حمل الثلث في المرض على القاتل في الحكم بالمعارضة بنقيض المقصود، حتّى صار توريث المبتوتةِ كحرمان القاتل.

وكالتعليل بالإسكار في حمل النبيذ على الخمر، على تقدير عدم النصّ بالتعليل به.

والمرسلُ: الّذي ثبت إلغاؤه، كإيجاب شهرين ابتداء في الظهار.*

....

* **أقول:** المناسب على أربعة أقسام: مؤثر، وملائم، وغريب، ومرسل.(١)

ووجه الحصر أنْ نقول: الوصف المناسب إمّا أَنْ يكون معتبراً في نظر الشارع أو لا يكون، فإنْ كان معتبراً فاعتباره إمّا أنْ يكون بنصٍ أو اجماعٍ أو لا، فإنْ كان معتبراً بنص أو إجماع فإنّه يسمّىٰ المؤثر وإنْ لم يكنْ فاعتباره يكونُ بترتيب الحكم على وفقه في صورة، فإنْ ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو بالعكس أو يكون معتبراً جنسه في جنس الحكم فإنّه يُسمّىٰ الملائم،(٢) وإنْ لم يثبت بالإجماع ولا النص إعتبار عينه في جنس الحكم ولا العكس ولا جنسه في جنس الحكم ولا دل على كونه علّةً نصٌ ولا إجماعٌ بل يكون قد ثبت اعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم فإنّه يُسمّىٰ المناسب الغريب، وإنْ كان المناسب لم يشهد له أصل من الأُصول بالاعتبار بطريق من الطرق ولاظهر إلغاؤه في صورة ما فهو المرسل، وهذا المرسل إنْ (٣) كان المرسل غريباً أو ثبت إلغاؤه فهو

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٤ / ١٠٤؛ المحصول: ٢ / ٣٢٥.

٢. في النسختين بعد كلمة «الملائم» ورد ما يلي:

[ويراد بالجنس هاهنا الجنس القريب].

٣. ورد في النسختين بعد كلمة «إن»:

[اعتبر جنسه البعيد في جنس ذلك الحكم سمّيَ ملائماً أيضاً كما نقول: إنَّ قليل النبيذ وإنْ لم

. . . .

☜ مردود بالاتفاق، وإنْ كان ملائماً فقد اختلفوا فيه: فقبله إمامُ الحرمين والغزّالي وهو منقول عن الشافعي ومالك، وذهب آخرون إلى ردّه وهو مذهب المصنف[(١)]، وشرط الغزّالي في هذا النوع أَنْ تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية.[(٢)]

مثال الأوّل [من الملائم] وهو، الّذي ثبت بالإجماع أو بالنص اعتبار عينه في جنس الحكم، كالتعليل بالصغر في حمل النكاح على المال في الولاية فإنّ عين الصغر معتبر في جنس حكم الولاية بالإجماع.

ومثال الثاني وهو: الّذي يثبت اعتبار جنسه في عين الحكم كالتعليل بعذر الحرج في حمل الحضر بالمطر على السفر في الجمع،[(٣)] فإنّ جنس الحرج ☜

☜ يُسكر حراماً، قياساً على قليل الخمر وتعليل تحريم قليل الخمر بأنّه يدعو إلى كثرها وهذا مناسب لم يعتبره الشارع لكنّه اعتبر جنسه البعيد فإنّ الخلوة لمّا كانت داعية إلى الزنا حرّمها الشارع بتحريم الزنا فكان هذا من هذه الجهة ملائماً لجنس تصرف الشرع، وإنْ لم يُعتبر جنس ذلك الوصف البعيد في جنس ذلك الحكم سمّي أيضاً غريباً فإن...].

١. في النسختين بعد كلمة المصنّف:

[لأنَّ ما لا يكون معتبراً في الشرع بعينه ولا بجنسه القريب لا يكون دليلاً شرعياً].

٢. في النسختين بعد كلمة «كلية»:

[كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين ونعلم أنا لو تركناهم أستولوا على المسلمين وقتلوا الترس ولو رمينا الترس لخلص أكثر المسلمين أو خرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكافر في قلعة بمسلم [لمسلم] فلا يحل رمي الترس لعدم الضرورة، وبالقطعية ما إذا لم يعلم بتسليطهم لو كففنا عن رمي الترس. وبالكلية امتناع طرح واحد من السفينة المشرفة على الهلاك لأن المصلحة ليست كلّية إذ يحصل بغرق السفينة هلاك عدد محصور بخلاف استئصال كافة المسلمين].

٣. الجمع بين الصلاتين.

....

☞ معتبر في عين رخصة الجمع .

مثال الثالث وهو: الّذي اعتبر جنسه [١] في جنس الحكم كالتعليل بـجناية القتل العمد العدوان في حمل المثقّل على المُحَدّد في القِصاص فإنّ جنس الجناية معتبر في جنس القصاص كالأطراف [٢] وغيرها . [٣]

مثال الغريب كالتعليل بالفعل المحرم [٤] لغرض فاسد في حمل الطـلقات الثلاث في المرض على القاتل في الحكم بالمعارضة بنقيض المقصود [٥] حتى صار توريث المبتوتة كحرمان القاتل . [٦] ☜

---

١. أي جنس الوصف .

٢. في النسختين بعد كلمة «كالاطراف»:

[من اليد والرجل مع أنّه قد ظهر تأثير عين القتل العمد العدوان في عين الحكم وهو وجـوب العمل بالمحدّد].

٣. هذه أمثلة ثلاثة للملائم.

٤. في نسخة «ب» بعد كلمة «المحرم»:

[وهو القتل وتطليق الثلاث في مرض الموت لغرض فاسد وهو استعجال الميراث في القاتل والفرار من توريثها، في حمل الثلاث أي في حمل من تطلق ثلاثاً].

٥. في النسختين بعد كلمة «المقصود»:

[أي مقصود القاتل والزوج].

٦. في النسختين بعد كلمة «القاتل»:

[من صورة القياس أنْ يقال: المطلقة ثلاثاً فـي مـرض المـوت تـرث لأنَّ الزوج قـصد الفـرار وتعارض بنقيض مقصوده قياساً على القاتل فإنّه لا يرث لأنّه استعجل الميراث فـعورض بنقيض مقصوده فإنَّ تعليل حرمان القاتل بهذا التعليل لمـناسب لا يـلائم جـنس تـصرف الشرع لأنّا لا نرى الشرع في موضع آخر التفت إليه].

....

☞ و [مثال الغريب غير المرسل] كالتعليل بالاسكار في حمل النبيذ على الخمر [١] على تقدير عدم النص بالتعليل به [٢].

والمرسل الّذي ثبت الغاؤه كقول بعض العلماء[٣] لبعض الملوك وقد سأله لما جامع في نهار رمضان: «يجب عليك صوم شهرين متتابعين» فلما أُنكر عليه حيث لم يأمره بالعتق، قال: «لو أَمرتُه بذلك لسهل عليه فكانت المصلحة في إيجاب الصوم مبالغة في زجره» فهذا وإِنْ كان مناسباً إلّا أنّه يثبت الغاؤه بالنص كايجاب شهرين ابتداءِ في الظهار .

---

١. في نسخة «ب» فقط بعد كلمة «الخمر»:
[ولم يظهر تأثير عينه في جنس ذلك ولا جنسه في عينه ولا جنسه في جنسه ولا إجماع عليه وقد قدّرنا انتفاء النصوص فلا يكون معتبراً بنص أيضاً]. ويلزم القول أَنَّ عبارة: [... على تقدير عدم...] لم ترد في نسخة «أ» ونسخة «ج».

٢. في نسخة «ج» بعد كلمة «بالتعليل به»، ورد ما يلي:
[... لأن معنى الإسكار يناسب تحريم النبيذ وترتيب اعتبار عينه في عين التحريم في الخمر ولم يظهر تأثير عينه في جنس ذلك ولا جنسه ولا اجماع عليه وقد قدرنا انتفاء النصوص الدالة على كون الاسكار علّة والخمر علّة فلا يكون معتبراً بنص...].

٣. قيل إنّه يحيىٰ بن يحيىٰ المغربي.

قال: وتثبت عليَّةُ الشبه بجميع المسالك، وفي إثباته بتخريج المناط نظرٌ، ومن ثَمَّ قيل: هو الذي لا تثبتُ مناسبته إلّا بدليلٍ منفصل .

ومنهم من قال: ما يوهم المناسبة، ويتميَّز عن الطرديّ بأنّ وجوده كالعدم، وعن المناسب الذاتي بأنَّ مناسبتهُ عقليَّةٌ وإنْ لم يرد شرعٌ، كالإسكار في التحريم.

مثاله: طهارةٌ ترادُ للصلاة، فيتعيَّنُ لها الماء، كطهارةِ الحدث، فالمناسبة غير ظاهرةٍ، واعتبارها في مسِّ المصحف والصلاة توهم.

وقول الرّادِّ له: إمّا أَنْ يكون مناسباً أو لا يكون، والأوّل: مجمعٌ عليه، فليس به.

والثاني: طَرِدَ: فَيُلغىٰ.

أُجيب: مُناسِبٌ، والمجمع عليه المناسب لذاتهِ، أوْ لا واحدٌ منهما.*

....

* أقول: من جملة المسالك للعلّية الشبه [وقد اختلفوا في تفسيره، ففسره قوم بأنّه الّذي لا يثبت مناسبته إلّا بدليل منفصل].(١)

ومنهم من فسره بأنّه ما يوهم المناسبة من غير اطلاع عليها لأنّ الوصف إمّا أنْ تظهر مناسبته أو لا، والأوّل المناسب ؛ والثاني إمّا أنْ يكون قد أُلِف من الشرع ☜

---

١ . وجاءت العبارة في النسختين كما يلي:

[وثبتت عليّة الشبه بجميع المسالك من النص والإجماع وغيرهما. وهل يثبت بتخريج المناط؟ فيه نظر لأن أقرب ما فسر به أنه الّذي لا تثبت مناسبته إلّا بدليل منفصل. فلا يمكن إثباته بتخريج المناط لأنه إنّما يتحقق فيما تثبت مناسبته من ذاته لا من دليل منفصل].

....

☜عدم الالتفات إليه أو أُلِف منه الالتفات في بعض الأحكام، والأوّل الطردي كما لو قال الشافعي في إزالة النجاسة بالخل: «مائع لاتبنى القنطرة على جنسه» فلا يجوز إزالة النجاسة به كالدهن ؛ والثاني الشبه فامتاز عن الطردي بـأنَّ الطـردي وجـوده كالعدم، وعن المناسب الذاتي بانّ مناسبته عقلية وإنْ لم يُثبِتْ الشرع كالاسكار في التحريم، ومثال الشبه قول الشافعي في ازالة النجاسة: «طهارة تُرَاد للصلاة» فلا يجوز بغير الماء كطهارة الحدث فإنَّ الجامع هوالطهارة ومناسبتها لتعيين الماء فيها غـير ظاهرة وبالنظر إلى اعتبار الشارع لها في بعض الاحكام كمس المصحف والصلاة والطواف توهم اشتمالها على المناسبة .

وقد اختلفوا في قبوله فاثبته جماعة ونفاه آخرون :

احتجَّ المثبتون: بأَنَّ الحكم إِذا ثبت فلابدّ له من علَّة، ولَمّا بحثنا عن الاوصاف وجدنا بعضها طرديَّاً وبعضها شبهياً، فاسندنا الحكـم إلى الشـبهي لأنّـه أولى مـن الطردي.

قال النفاة: هذا الشبهي إمّا أنْ يكون مناسباً أو لا، فإن كان مناسباً فهو مقبول بالإجماع وإن كان طردياً فهو مردود بالإجماع ولا واسطة بينهما .

والجواب أَنّه مناسب وليس مجمعاً على قـبوله لأَنَّ المـجمع عـليه (١) إمّـا المناسب الذاتي أو لا المناسب الذاتي ولا الشبهي بل غيرهما.

---

١ . جاء في النسختين بعد عبارة «لأن المجمع عليه» ما يلي:
[هو المناسب الذاتي لا كل مناسب أو لا واحدٍ منهما ـ يعني من المناسب لذاته والمـناسب لا لذاته ـ مجمع عليه، وعلى هذا يبطل قوله: والأوّل مجمع عليه فليس به أي بالشبهي].

قال: الطرد والعكس .

ثالثها: لا يفيد بمجرده قطعاً ولا ظنّاً.

لنا: أنّ الوصف المتصف بذلك، إذا خلا عن السّبر أو عن أنّ الأصل عدم غيره أو غير ذلك، جاز أن يكون ملازماً للعلَّة، كرائحة المسكر، فلا قطع ولا ظنَّ.

واستدلَّ الغزالي بأنّ الإطراد سلامتهُ من النقض، وسلامته من مفسدٍ واحدٍ لا توجب انتفاء كلِّ مفسدٍ، ولو سلّم فلا صحَّة إلّا بمصحِّح، والعكس ليس شرطاً فيها، فلا يؤثر.

وأُجيب: قد يكون للاجتماع تأثيرٌ، كأجزاء العلَّة.

واستدلَّ: بأنّ الدوران في المتضايفين، ولا علّة.

وأُجيب: انتفت بدليلٍ خاص مانعٍ.

قالوا: إذا حصل الدَّوران ولا مانعٌ من العلّة ـ حصل العلمُ أو الظنُّ عادة، كما لو دعي إنسانٌ، فغضب، ثمَّ ترك، فلم يغضب، وتكرَّر ذلك ـ علم أنَّه سببُ الغضب، حتّى أنّ الأطفال يعلمون ذلك.

قلنا: لولا ظهور انتفاء غير ذلك ببحثٍ أو بأنّه الأصل ـ لم يُظنَّ، وهو طريق مستقلٌ، ويقوىٰ بذلك.*

....

[الطرد والعكس]

* **أقول:** هذا أحد المسالك الدالة على العلّة وهو الطرد والعكس ☜

....

☜أعني الدوران. (١) واختلفوا في دلالته على العلية فذهب جماعة من المعتزلة إلى أَنّه يدلّ على العليَّة قطعاً، وذهب جماعة أخرى كالقاضي أبي بكر وغيره إلى أَنّه يدلّ عليها ظنّا، وذهب الجمهور إلى أَنّه (٢) لايدل عليها لا قطعاً ولا ظنّاً (٣) مثاله أَنْ نقول: « النبيذ مسكر فكان حراماً كالخمر»، والدليل على كون الإسكار علة دورانه معه وجوداً وعدماً.

واستدل المصنف على أنّه لا يدل على العلّية بأَن الوصف المتصف بالدوران جاز أن يكون ملازماً للعلّة وليس هو بالعلّة كالرائحة الفائحة فإذن لا يمكن الإستدلال بمجرد الدوران إلّا بعد طريقة السَبْر وهو أَنْ يقال: «بحثنا عن الأَوصاف فلم نجد فيها وصفاً صالحاً للعلّية، أو بعد طريقة عدم الوجدان أو غير ذلك من الطرق، وحينئذٍ تكون طريقة الدوران غير مفيدة أصلاً لانّ طريقة السَبْر كافية في التعليل على ما مضىٰ .

واحتجّ الغزالي على أَن الدوران غير مفيد للعلّية بأَنّ الطرد يرجع حاصله إلى سلامة العلّة عن النقض، وسلامة العلّة عن هذا الوجه من وجوه المفاسد [لا يقتضي سلامتها عن الجميع ولو سلمنا سلامتها عن وجوه المفاسد لكن صحة الشيء لا تكون لسلامته عن المفاسد] (٤) بل بوجود المصحح والعكس ليس شرطاً في ☜

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٤ / ١٤٤؛ المستصفىٰ: ٢ / ٣١٥.

٢. في النسختين بعد كلمة «أنّه»: [بمجرده عن أحد المسالك الدالة على التعليل].

٣. أي لا يفيد ظناً ولا قطعاً بالعلية المفيدة للحكم.

٤. ورد هذا المقطع في النسختين فقط ويلزم درجة في النص لأنّه مقوّم له.

....

☜ العلّة الشرعية فلا يؤثر [١].

وهذا الاحتجاج ضعيف لأنّه لا يلزم من انتفاء التعليل عن كلّ واحد من الطرد والعكس بانفراده، انتفاء اتصاف المجموع بذلك فإنّ العلّة المركبة، كلّ جزء منها ليس بعلّة والمجموع علّة.

واحتجّ نفاة الدوران أيضاً بوجه آخر وهو أنّ الدوران قد يوجد في المتضايفين من دون العلّة فإنّ الإبوة والبنوّة كلّ واحدة منهما دائرة مع الأُخرى مع أنّه لا علّية وإلاّ لزم تقدم إحداهما على الأُخرى؛ والمتضايفان يوجدان معاً، هذا خلف.

والجواب: أنّ انتفاء العلّية هاهنا إنّما حصل بدليلٍ خاصٍّ مانع من التعليل وهو وجوب مصاحبة كلّ واحد من المتضايفين صاحبه.

واحتج القائلون بالدوران بأنّ الوصف إذا دار مع الحكم وجوداً وعدماً وكان صالحاً للتعليل فإنّه يغلب على الظن حصول العلّية، أو يحصل العلم بذلك وهذا حكم مركوز في العقول حتى الصبيان فإنّهم إذا عرفوا أنّ إنساناً إذا دُعي باسم غضب، عرفوا أنّ الغضب معلول الدعاء بذلك الاسم.

والجواب: أنّ الدوران وحده غير كاف في ذلك بل لابدّ معه من طريقة السبر أو طريقة عدم الوجدان وهذه طرق مستقلة في التعليل، نعم أنها تقوىٰ بالدوران.

---

١. ورد في النسختين بعد كلمة «يؤثر»:
[انعكاس هذا الوصف].
وهي عبارة توضيحية لا بأس بها.

قال: والقياس: جليٌّ وخفيٌّ: فالجليُّ ما قطع بنفي الفارق فيه كالأَمة والعبد في العتق.

وينقسم إلى قياس علَّةٍ، وقياس دلالةٍ، وقياس في معنى الأُصل.

فالأوّلُ: ما صرِّح فيه بالعلَّة.

والثاني: ما يجتمع فيه بما يلازمها، كما لو جمع بأحد موجبي العلّة في الأصل، لملازمة الآخر كقياس قطع الجماعة بالواحد على قتلها بالواحد بواسطة الإشتراك في وجوب الديّة عليهم.

والثالثُ: الجمع بنفي الفارق.*

....

[أقسام القياس]

* **أقول:** ذكر هاهنا للقياس قسمتين [١]:

القسمة الأُولىٰ قسمته إلى الجلي والخفي فالجلي ما كانت العلّة فيه إمّا منصوصة أو غير منصوصة غير أنّ الفارق بين الأصل والفرع غير مؤثر قطعاً كإلحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التأفيف بعلة كف الأذى وإلحاق الأمة بالعبد في تقويم النصيب لمن اعتق حيث عرفنا أنّه لا فارق سوى الذكورة والأُنوثة، وعرفنا عدم التفات الشارع إليها في احكام العتق.

والخفي ما كانت العلّة فيه مستنبطة من حكم الأصل،[٢] كقياس القتل

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٣ / ٥١٤.

٢. في النسختين بعد كلمة «الأصل»: [ولا يقطع فيه بنفي الفارق].

. . . .

☞ بالمثقّل على القتل بالمحدّد .

والقسمة الثانية قسمته إلى قياس علّة وقياس دلالة وقياس في معنى الأصل، فقياس العلّة ما صرح فيه بالعلة كالجمع بين النبيذ والخمر في تحريم الشرب بعلّة الشدة [المطربة]، وقياس الدلالة هو الّذي صرح فيه بالجامع إلّا أنّه ليس هو العلّة الباعثة على الحكم بل هو الملازم لها كالجمع بين الأصل والفرع بأحد موجبي العلّة في الأصل استدلالاً به على ثبوت الموجب الآخر كما في الجمع بين قطع الجماعة ليد الواحد وقتل الجماعة للواحد في وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم [1] .

والقياس في معنى الأصل هو الّذي لم يصرح بالوصف الجامع فيه بل جمع بين الأصل والفرع بنفي الفارق كالحاق الأمة بالعبد في تقويم النصيب بنفي الفارق وهذا يسميّه الغزالي بتنقيح المناط .

وأمّا تخريج المناط فإنّه عنده عبارة عن اثبات انّ الحكم في الأصل معلل بالوصف المعيّن، وتحقيق المناط عبارة عن اثبات وجود ذلك المعنىٰ في الفرع.[2]

---

١. في النسختين بعد كلمة «عليهم»:

[فقد جمع بين الأصل والفرع بأحد موجبي العلّة وهو وجوب الدّية في الأصل وهو قتل جماعة بواحد أي جمع الاستدلال به على ملازمة الآخر وهو القصاص و...].

٢. لقد عرَّف الآمدي اقسام النظر والاجتهاد في مناطات الاحكام وهي العلل بما يلي:

[أما تحقيق المناط فهو النظر في معرفة وجود العلّة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها وسواء كانت معروفة بنص أو إجماع أو استنباط، وأما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد في ☜

قال: مسألة: يجوز التعبّدُ بالقياس، خلافاً للشيعة والنظّام وبعض المعتزلة.

وقال القفَّالُ، وأبو الحسين: يجب عقلاً.

لنا: القطع بالجواز، وأنَّه لو لم يجز لم يقع، وسيأتي.

قالوا: العقل يمنع ممّا لا يُؤمن فيه الخطأ.

ورُدَّ بأنّ منعه هنا ليس إحالةً، ولو سُلِّم فإذا ظَنَّ الصواب لا يمنع.

قالوا: قد علم الأمر بمخالفة الظنِّ، كالشاهد الواحد، والعبيد، ورضيعةٍ في عشر أجنبياتٍ.

قلنا: بل عُلم خلافُه، كخبر الواحد، وظاهر الكتاب والشهادات، وغيرها، وإنّما منع لمانع خاصٍّ.*

....

* **أقول:** اختلف الناس في أنّه هل يجوز التعبّد بالقياس عقلاً أم لا؟ [1]

فذهب الجمهور إلى الجواز العقلي وهو مذهب بعض الإمامية، وذهب جماعة من المعتزلة وطائفة من الإمامية والنظّام إلى المنع من ذلك عقلاً. ☜

☜ تعيين ما دل النص على كونه علّة من غير تعيين بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار ممّا اقترن به من الأوصاف.

وأما تخريج المناط فهو النظر والاجتهاد في اثبات علّة الحكم الّذي دل النص أو الاجماع عليه دون علته...] الإحكام: ٣ / ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

١ . نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٣ / ٥١٨ ؛ الذريعة إلى أُصول الشريعة: ٤٦٥ ؛ الإحكام للآمدي: ٤ / ٩؛ المحصول: ٢ / ٢٩٢.

....

☜وقال القفّال من أصحاب الشافعي وأبوالحسين البصري أن العقل يقتضي وجوب التعبّد به .

واحتجَّ المصنف بأَنّه لا استبعاد في العقل من جواز ذلك فإِنّه يمكن أن يقول الشارع: «حرّمت الخمر للإسكار وقيسوا عليه كلّ مشارك له في الإسكار»، وجواز هذا من الشرع معلوم قطعاً، وأيضاً لو لم يجز لم يقع، وسيأتي بطلان التالي .

واحتجّ المانعون بوجوه:

أحدها: أنّ العمل بالقياس يقتضي العمل بما لا يُؤمن معه الخطأ مع سلوك طريق تُعرف [١] معه فيكون قبيحاً:

أمّا الأول فلأنّ القياس دليل ظني لا قطعي، والظن لا يُؤمن معه الخطأ.

وأمّا التالي فلأنّ من سلك طريقاً مخوفاً مع وجود طريق آمن عدّه العقلاء سفيهاً .

والجواب: أَنّ هذا الّذي ذكرتموه لا يقتضي استحالة التعبّد بالقياس، أقصىٰ ما في الباب أَنّه يصحّ لأجل اشتماله على جواز المفسدة .

سلمنا لكن هذا إنّما يمتنع على تقدير أَنْ لا يظنَّ المكلف الصواب، أَمّا إذا ظنَّه فلا يمتنع .

الثاني: أنَّ الأمر قد ورد بالمنع من العمل بالظن وذلك في صور:

منها: أَنَّ القاضي ربما يغلب على ظنِّه صدق الشاهد الواحد وقد أُمر ☜

---

١ . وفي نسختي «ب» و «ج»: يؤمن .

قال: النظّام: إذا ثبت ورود الشرع بالفرق بين المتماثلات، كإيجاب الغسل وغيره بالمني دون البول، وغسل بول الصبية، ونضح بول الصبيِّ، وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير، والجلد بنسبة الزنا دون نسبة الكفر، والقتل بشاهدين دون الزنا، وكعدتي الموت والطلاق، والجمع بين المختلفات، كقتل الصيد، عمداً أو خطأ، والردّة والزنا، والقاتل، والواطئ في الصوم، والمظاهر في الكفّارة، استحال تعبُّده بالقياس.

وردَّ بأَن ذلك لا يمنع الجواز، لجواز انتفاء صلاحيّة ما توهم جامعاً أو وجود المعارض في الأصل أو في الفرع، ولاشتراك المختلفات في معنى جامعٍ، أو لاختصاص كلٍّ بعلَّة لحكم خلافه.*

....

☜ بالمنع من العمل بقوله.

ومنها: أَنَّ العبيد ربما ظن القاضي صدق شهادتهم وقد أُمر بترك العمل بها.

ومنها: أَنَّ من اشتبهت عليه رضيعة في عشر اجنبيات اجتنب الجميع مع أَنَّه قد يحصل الظن بواحدة منها .

والجواب: أَنَّ العمل بالظنِّ قد أُمر به كما في خبر الواحد وظاهر عمومات الكتاب وقول الشهادات وغيرها، وإنّما منع من العمل فيما ذكرتموه من الصور لأدلة خاصّة.

* **أقول:** هذا أحد الوجوه الدالة على المنع من العمل بالقياس وهو احتجاج النظّام،[1] ووجهه أَنَّ شرعنا مبني على افتراق المتماثلات واجتماع المختلفات ☜

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٣ / ٥٢٠.

....

☜ في الأحكام، ومتى كان كذلك امتنع القياس .

وبيان الأوّل ظاهر، أمّا الفرق بين المتماثلات فلأنّ المني والبول متساويان ويجب الغُسل في الأوّل دون الثاني، وبول الصبي والصبيّة متماثلان ويجب غَسل الثاني دون الأوّل، والسارق للقليل والغاصب للكثير متساويان بل فعل الثاني أقبح ويجب القطع على الأول دون الثاني، ويُجلد القاذف بالزنا ولا يُجلد القاذف بالكفر، ويقبل في القتل شاهدان ولا يقبل في الزنا إلّا الاربع، والموت والطلاق متساويان في الفرقة ويُعتدّ في الأول بأربعة أشهر وعشرة أيام وفي الثاني بثلاثة أشهر .

وأمّا الجمع بين المختلفات فكقتل الصيد عمداً وخطأ في وجوب الكفارة، ومن أرتدَّ وزنا وقَتَل يجب عليه القتل وهذه أحكام مختلفة، وكذلك من ظاهر وجب عليه الكفارة و من جامع في نهار رمضان وجبت عليه وهما أمران مختلفان، وإذا ثبت ذلك استحال التعبّد بالقياس قطعاً .

والجواب أنّ ما ذكرتموه [1] لا يقتضي المنع من الجواز لأنّه يجوز أن لا يكون ما ذكرته من الجامع صالحاً للتعليل أو أنّه وجد في الأصل مانع أو في الفرع، أو أن المختلفات قد اشتركت في معنى جامع باعتباره تساوت في الأحكام، أو نقول أنّها إنّما اشتركت في الأحكام لاختصاص كلّ واحد من تلك الصور بعلة توجب حكم المخالف الآخر لأنّه لا امتناع في تعليل الحكم المتفق بالعلل المختلفة.

---

١ . في نسخة «ج» بعد عبارة «ما ذكرتموه»:

[من الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات].

قال: قالوا: يقضي إلى الإختلاف، ورُدَّ، لقوله: ﴿وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ ﴾[١]. وردَّ بالعمل بالظواهر، وبأنّ المراد التناقض، أو ما يخلُّ بالبلاغة، فأمّا الأحكام فمقطوعٌ بالاختلاف فيها.

قالوا: إن كان كلُّ مجتهدٍ مصيباً، فيكون الشيء ونقيضه حقّاً، [وهو] محالٌ، وإن كان المصيب واحداً، فتصويب أحد الظنين مع الاستواء محال.

وردَّ بالظواهر، وبأنّ النقيضين شرطهما الاتحاد، وبأنَّ تصويب أحد الظنين لا بعينه جائزٌ.

قالوا: إن كان القياس كالنفي الأصليِّ، فمستغنىٰ عنه، وإن كان مخالفاً، فالظنُّ لا يعارضُ اليقين.

وردَّ بالظواهر، وبجواز مخالفةِ النفي الأصلي بالظنِّ.

قالوا: حكم الله يستلزمُ خبره عنه، ويستحيلُ بغير التوقيف.

قلنا: القياس نوعٌ من التوقيف.

قالوا: يتناقض عند تعارض علتين.

وردَّ: بالظواهر، وبأنّه إن كان واحداً أرجح، فإن تعذر وُقِف على قولٍ، وتُخيِّر عند الشافعي وأحمد، وإن تعدَّد فواضحٌ.*

....

* أقول: هذه أوجه أُخر دالة على المنع من العمل بالقياس [٢]:

---

١. النساء: ٨٢.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٣ / ٥٢٣؛ المحصول: ٢ / ٢٩٨.

....

☜ منها: أنَّ التعبّد به يفضي إلى الاختلاف فيكون مردوداً، أمّا الأول فظاهر فإنّ كلّ واحد من المجتهدين قد يستنبط علة تردُّ الفرع إلى الأصل مغاير للأصل الّذي يرد المجتهد الآخر إليه وعلة مغايرة للعلّة الأُولىٰ.

وأمّا الثاني فلقوله تعالى: ﴿وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا﴾[1] .[2]

والجواب: أَنَّ هذا معارض بالظواهر الدالة على الأحكام مع أَنّه قد يحصل فيها الاختلاف. وأيضاً فالمراد من عدم الاختلاف عدم التناقض والاختلاف المخلّ بالبلاغة، فأمّا اختلاف الأَحكام فإنّه حاصل قطعاً.

ومنها: أنْ يقول: إمّا أن يكون كلّ مجتهد مصيباً وإمّا أَنْ يكون المصيب واحداً لا غير، فإنْ كان الأول لزم القول بكون النقيضين حقاً على تقدير صيرورة كلّ واحد من المجتهدين إلى كلّ واحد من طرفي النقيض وهذا محال، وإنْ كان الثاني لزم الترجيح من غير مرجح لأَنّ كلّ واحد من المجتهدين يغلب على ظنه أَنّ الحكم كذا، بخلاف ظن صاحبه مع قيام الأَمارة وهي القياس وهو أيضاً محال.

والجواب من ثلاثة أوجه:

أحدها: المعارضة بالظواهر الّتي وقع الاختلاف فيها كالعمومات وغيرها ممّا لا يفيد اليقين.[3] ☞

---

١. النساء: ٨٢.

٢. وقد نسبه الآمدي إلى الشيعة [الإحكام: ٤ / ١٢ ـ ١٣].

٣. في النسختين بعد كلمة اليقين:

. . . .

☜**وثانيها**: أَنّ من شرط التناقض الاتحاد من كلّ وجه عدا السلب والإيجاب وهذا الشرط مفقود هاهنا فإِنّه لا استحالة في أن يكون الله تعالى قد تعبّد كلّ واحد من المجتهدين بما أدى إليه اجتهاده كالراكب في البحر إذا غلب على ظنه السلامة فإِنّه يكون سائغاً له والآخر إذا غلب على ظنه العطب فإِنّه يكون حراماً عليه.

وثالثها: لم لا يجوز أن يكون المصيب واحداً لا بعينه .

ومنها: أَنّ القياس إِمّا أن يكون على وفق النفي الأصلي أو يكون مخالفاً فإِنْ كان موافقاً فلا حاجة إليه وإِنْ كان مخالفاً استحال أن يكون معارضاً للنفي الأصلي لأَنّ النفي الأصلي طريق قطعي والقياس ظني والظني لا يعارض القطعي.

والجواب: المعارضة بالظواهر الظنية وبأَنَّ رفع النفي الأصلي بالظني جائز اتفاقاً.

ومنها: أن القائس إذا حكم بالحكم المعيّن مستنداً إلى القياس فإِنّه يكون مخبراً عن الله تعالى والإخبار عن الله تعالى بدون التوقيف افتراء عليه وهو غير سائغ.

والجواب: أَنَّ القياس نوع من التوقيف .

ومنها: أنّه إذا تعارضت علّتان متنافيتان كعلّة الطعم وعلّة الكيل في الربا فأمّا أَنْ يسند الحكم إليهما وهو محال، أو لا إلى واحد منهما، وهو المطلوب أو إلى إحداهما دون الأُخرى وهو ترجيح من غير مرجح .

والجواب: المعارضة بالظواهر المتعارضة ؛ وأيضاً فإِنّه يُعمل بالترجيح ☜

[☜ فإن المصيب فيها إما أن يكون واحداً أو لا ويلزم المحذور المذكور].

قال: الموجب: النص لا يفي بالأحكام، فقضى العقل بالوجوب، وُردَّ بأنَّ العمومات يجوز أن تفي، مثل: «كلُّ مُسكرٍ حرامٌ». *

....

☜ فإنَّ تعذر، توقف المجتهد إلى أَنْ يظهر له دليل آخر مغاير للقياس أو يظهر له وجه الترجيح ؛ وعند الشافعي يتخيّر في العمل وإن تعدد المجتهد فلا اشكال.(1)

* **أقول:** هذه حجّة القائلين بوجوب التعبّد بالقياس وهي ظاهرة، والجواب عنها ما ذكره المصنف.

---

١. في النسختين بعد كلمة: «اشكال» :

[في أنّه لا يلزم التناقض لتعدد المجتهد وشرط التناقض الاتحاد].

قال: مسألة: القائلون بالجواز قـائلون بـالوقوع، إلّا داود، وابـنه، والقاشاني، والنهروانيَّ، والأكثر: بدليل السمع، والأكثر: قـطعيٌّ خـلافاً لأبي الحسين.

لنا: ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العـمل بـه عـندعدم النصِّ وإن كانت التفاصيل آحاداً، والعادةُ تقضي بأنَّ مثل ذلك لا يكون إلّا بقاطع، وأيضاً: تكرر وشاع، ولم يُنكر، والعادة تقضي بأنّ السكوت في مثله وفاقٌ.

فمن ذلك : رجوعهم إلى أبي بكر في قتال بني حنيفة على الزكاة.

ومن ذلك: قول بعض الأنصار في أُمَّ الأب: تركت الّتي لو كـانت هي الميتة، وَرِثَ الجميعُ؟! فشرّك بينهما، وتوريث عمر المبتوتة بالرأي، وقول علي عليه السلام لعمر ـ لما شكَّ في قتل الجماعة بـالواحـد ـ : أرأيت لو اشترك نفر في سرقةٍ؟!

ومن ذلك : إلحاق بعضهم الجدَّ بالأخ، وبـعضهم بـالأب، وذلك كثير. *

. . . .

* أقول: القائلون بجواز التعبّد بالقياس اختلفوا فـي الوقـوع، [1] فـذهب الجمهور منهم إلى أنّه واقع وهو مذهب ابن الجنيد من الشيعة وذهب الآخرون إلى المنع ؛ واختلف القائلون بالوقوع فذهب الجمهور إلى أنَّ الدليل الدال على ☜

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٣ / ٥٣٨؛ المحصول: ٢ / ٢٤٥ و ٢٩٠.

....

☜الوقوع إنّما هو السمع، وذهب آخرون إلى أنّه العقل؛ واختلف القائلون بالدليل السمعي فذهب الجميع [١] إلىٰ أنّه قطعي، وذهب أبوالحسين البصري إلى أنّه ظني .

واحتجّ المصنف على الوقوع بوجوه :

أحدها: التواتر المنقول عن الصحابة في العمل به عند عدم النص وإنْ كانت التفاصيل المنقولة عن ذلك واحد واحد آحاداً، والعادة تقضي بأنْ مثل هذا الاجتماع في مثل هذه الوقائع لا يكون إلّا بدليل قطعي .

وثانيها: تكرر وشاع بين الصحابة العمل بالقياس من غير نكير، والعادة قاضية بأنّ السكوت في مثله دليل على الوفاق، فمن ذلك رجوع الصحابة إلى اجتهاد أبي بكر في أخذ الزكاة من بني حنيفة وقتالهم على ذلك،[٢] ومن ذلك أن أبا بكر ورَّث أم الأُم ولم يورِّث أم الأب فقال له بعض الأنصار: «لقد ورَّثت امرأةً من ميِّت لو كانت هي الميتة لم يرثها وتركت امرأةً لو كانت هي الميتة ورّثت جميع ما تركت» فرجع عن قوله وشرّك بينهما في السدس .

ومن ذلك أَنّ عمر ورّث المبتوتة بالرأي، ومن ذلك أَنّ عمر كان يشك في قود القتيل الّذي اشترك في قتله سبعةٌ، فقال له علي عليه السلام: «أرأيت لو أَنَّ نفراً اشتركوا في سرقة أكنت تقطعهم؟» فقال: نعم، قال: «فكذلك هاهنا»، وهذا قياس للقتل على السرقة .

☜

١. في نسخة «ب» بدل «الجميع»: «الجمهور».

٢. في النسختين بعد كلمة «ذلك»:

[لقياسهم خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في أخذ الزكاة بواسطة أخذها للفقراء].

وهو نص كلام الآمدي في الإحكام: ٤ / ٤٤.

قال: فإن قيل: أخبارُ آحادٍ في قطعي، سلّمنا: لكن يجوز أنْ يكون عملهم بغيرها، سلَّمنا: لكنَّهم بعض الصحابةِ، سلَّمنا أنّ ذلك من غير نكير دليلٌ ولا نسلِّم نفي الإنكار، سلمنا لكنَّه لا يدلُّ على الموافقة، سلّمنا لكنَّها أقيسةٌ مخصوصةٌ.

والجواب عن الأوّل: أنَّها متواترةٌ في المعنى كشجاعة عليّ عليه السلام.

وعن الثاني: القطع من سياقها بأنّ العمل بها.

وعن الثالث: شياعهُ وتكريرهُ قاطعٌ عادةً بالموافقة.

وعن الرابع: أنّ العادة تقضي بنقل مثله.

وعن الخامس: ما سبق في الثالث.

وعن السادس: القطع بأنّ العمل لظهورها لا بخصوصها كالظّواهر.*

....

☜ ومن ذلك اختلافهم في الجَدِّ فألحقه بعضهم بالأب وبعضهم بالأخ، إلى غير ذلك من الوقائع الدالة على اختلافهم ورجوعهم إلى الرأي والاجتهاد.

* أقول: هذه اعتراضات واردة على الحجج المتقدمة مع الجواب عنها وهي ستة:

الأوّل: أن هذه أخبار آحاد، فلا تكون حجّة في هذا الباب لأنّه قطعي .

الثاني: لا نسلم أنّ الصحابة إنّما عملوا في تلك الوقائع بالقياس، ولم لا يجوز أن يكون قد عملوا بظواهر النصوص. ☞

....

☜ الثالث: أنّ هؤلاء الذين نقلتم عنهم آحاد من الصحابة ليس الجميع، وعمل البعض لا يكون حجّة.

الرابع: لا نسلم أنّ البعض الآخر لم ينكر عليهم العمل بالقياس فإنّه روي عن أبي بكر أنّه قال: أي سماء تظلني وأي أرضٍ تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي[١].

وعن عمر أنّه قال: إيّاكم وأصحاب الرأي فإنّهم اعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا.[٢]

وعن علي عليه السلام أنّه قال: لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخُفُّ أولى من ظاهره.

وعن ابن عباس أنّه قال: إنّ الله تعالى قال لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم: ﴿وَ أَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ﴾[٣] ولم يقل: بما رأيت، ولو جعل لأحدكم أن يحكم برأيه لجعل ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

وقال: إياكم والمقاييس فإنّما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس،[٤] والأحاديث المنقولة في ذلك أكثرمن أن تحصى.

الخامس: لا نسلم أنّ عدم الإنكار يدل على الموافقة فإنّه قد يكون لأمور: ☜

---

١. فتح الباري: ٦ / ٢١٢؛ المصنف: ٧ / ١٨٠؛ بحار الأنوار: ٤٠ / ٢٤٧؛ شرح نهج البلاغة: ١٢ / ٣٣؛ كنز العمال: ٢ / ٣٢٧.

٢. أُصول السرخسي: ٢ / ١٢١؛ الإحكام للآمدي: ٤ / ٤٦؛ شرح منهاج الكرامة في معرفة الإمامة: ١٠٩؛ إحقاق الحق: ٣٣٢.

٣. المائدة: ٤٩.

٤. المصنف: ٩ / ٤٧٧؛ الفائق في غريب الحديث: ٣ / ٣٩٧؛ الإحكام للآمدي: ٤ / ٤٣.

....

☜ منها: أَنَّ الساكت يجوز أَنْ يكون قد أَنكر قبل ذلك.

ومنها: أَنّه يجوز أن يكون ترك الإنكار اعتماداً على غيره فيه.

ومنها: أَنّه يجوز أَنْ يكون في مهلة النظر .

ومنها: أَنّه يجوز أَنْ يكون خائفاً .

ومنها: أنّه يجوز أن يكون قد أَقدم على المعصية لكونها من الصغائر.

السادس: أَنَّ هذه الأَقيسة المنقولة أقيسة خاصّة فيجوز أَنْ يكون قد اقترن معها دليل أو قرائن أوجبت المصير إليها، وتلك القرائن مجهولة لنا فلا يجوز لنا العمل بالقياس لكون القياس الخاصّ مجهولاً عندنا.

والجواب:

عن الأوّل: بأَنَّ هذه وإِنْ كانت أَخباراً آحاداً إلّا أنّها متواترة المعنى كشجاعة علي عليه السلام، وللمانع أَنْ يمنع ذلك .

وعن الثاني: بأَنَّ تلك الوقائع علم من سياقها إنّما عمل فيها بالقياس والاجتهاد وللمانع أَنْ يمنع ذلك أيضاً، وإِنْ سُلِّم في واقعة فليس بحجّة .

وعن الثالث: أَنّه وإِنْ عمل به بعض الصحابة إلّا أَنّه قد شاع ذلك وتكررمن غير انكار وذلك معلوم منه الاتفاق عادة، وللمانع أَنْ يمنع ذلك أيضاً والإِنكار قد وجد .

وعن الرابع: أَنَّ الإِنكار لو كان ثابتاً لنقل فإنَّ العادة تقتضي بنقل مثل هذا الأصل العظيم ؛ وللمانع أَنْ يمنع الملازمة أوّلاً فإِنّه قد وقعت وقائع في زمن ☜

قال: واستدلَّ: بما تواتر معناه من ذكر العلل ليبتني عليها، مثل: «أرأيتِ لو كان على أبيكِ دين؟»، «أينقصُ الرطَّبُ إذا جفَّ»، وليس بالبيّن.

واستُدِلَّ: بإلحاق كُلِّ زان بماعزٍ.

ورُدَّ: بأنَّ ذلك لقوله: «حكمي على الواحد» أو للإجماع.

واستُدِلَّ: بمثلِ: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ وهو ظاهرٌ في الإتِّعاظ، أو في الأُمور العقليَّة مع أنَّ صيغة «افْعل» محتملةٌ.

واستُدِلَّ بحديث معاذٍ وغايتهُ الظَّنُّ.*

....

☜ الرسول ﷺ أشهر من ذلك ولم تنقل كالإمامة ولو سُلِّم وجوب النقل، فقد نقل والدليل عليه ما ذكرناه من الاحاديث الدالة على الانكار وغيرها .

وعن الخامس: أَنّ شياع العمل من بعض وتكريره مرّة بعد أُخرى من غير انكار دال على الموافقة، وللمانع أَنْ يمنع ذلك للوجوه الّتي ذكرناها أوّلاً، ولو سلم فالانكار قد ثبت .

وعن السادس: أنّا نقطع بأَنَّ العمل إنّما كان بمجرد كونها أَقيسة لا بخصوصيات تلك الأقيسة كالظواهر ؛ وللمانع أَنْ يمنع ذلك فإنَّ القطع بذلك جهالة لعدم ما يوجبه.

***** **أقول:** هذه استدلالات أُخر استدل بها القائلون بوقوع العمل بالقياس،[1] ☜

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٣ / ٥٦٧ .

. . . .

☜ اعْترضَ عليها المصنف :

منها: أنّه قد نُقل نقلاً متواتر المعنىٰ أنّ الرسول ﷺ كان يذكر العلل لتبتني عليها الأحكام وذلك هو القياس كقوله ﷺ: «أرأيتِ لو كان على أبيكِ دين..» الحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء وذلك غير القياس، وقوله: «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته» وقوله ﷺ: «ينقص الرطب إذا جفّ؟».

والجواب: أنّ هذا ليس بظاهر في[١] التعليل .

ومنها: أنَّ الزنا موجبة للجلد بالآية، ورجم النبي ﷺ ماعزاً وأَجمع الصحابة على أنَّ كلّ زان يرُجم لأَجل ذلك، وهذا إجماع على العمل بالقياس .

والجواب: لا نسلم أنّ رجم غير ماعز إنّما كان لأجل معنى مشترك بينه و بين ماعز وهو الزنا بل الرجم إنّما ثبت بعموم قوله ﷺ: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»، أو نقول: إنّما استفدنا وجوب الرجم على كل زان بالإجماع.

ومنها: قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾،[٢] وجه الاستدلال منه أنّه تعالىٰ أمر بالاعتبار الّذي هو المجاوزة والقياس عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع، فيكون مأموراً به . ☜

---

١. في النسختين بعد كلمة: «في» ورد ما يلي:
[في الاستدلال على العمل بالقياس لأن هذه الاخبار ليست متواترة فلا تكون مقبولة عند أبي حنيفة فيما تعمّ به البلوى، وبعضها مرسل فلا يقبل عند الشافعي وأيضاً فالأخبار الدالة على التعليل لا تدل على إلحاق غيرها بها، إذ هو نفس النزاع].

٢. الحشر: ٢.

....

☜ والجواب: أَنَّ هذا ظاهر في الإِتِّعاظ لأَنَّ سياق الآية يدل على ذلك، أو نقول: أَنّه ظاهر في الأُمور العقلية لا في الأَقيسة الشرعية .

على أَنّا نقول أَنَّ صيغة إفعل محتملة للأمر وغيره، وعلى تقدير إِرادة الأمر قد يرد للوجوب وغيره، وعلى تقدير إرادة الوجوب ليست دالة على عموم كل اعتبار، والأمر بالماهية الكلية يكفي في الامتثال الاتيان بواحد من جزئياتها.

ومنها: أَنّ رسول الله ﷺ لمّا أَنفذ معاذ إلىٰ اليمن قال: «بم تحكم؟» قال: بكتاب الله، قال: «وإِنْ لم تجد؟» قال: «بسنة رسول الله» قال: «فإن لم تجد؟» قال: أَجتهد رأيي، فصوبه الرسول ﷺ .[1]

والجواب: أنّ هذا خبر واحد لا يفيد القطع، ولو سُلِّم فلا نسلم أَنَّ الإِجتهاد المذكور هاهنا المراد به القياس بل هذا استفراغ الجهد في استنباط الأحكام من النصوص العامة.

---

١. سنن الدارمي: ١ / ٦٠؛ سنن أبي داود: ٢ / ١٦٢ برقم ٣٥٩٢؛ سنن الترمذي: ٢ / ٢٩٤ برقم ١٣٤٢؛ مسند أحمد: ٥ / ٢٣٠ و ٢٣٦ و ٢٤٢؛ عوالي اللآلي: ٤ / ٦٢.

قال: مسألة: النَّصُّ على العلّة لا يكفي في التـعدِّي دون التـعبُّد بالقياس.

وقال أحمد، والقاشاني، وأبو بكر الرازيُّ، والكرخي: يكفي.

وقال البصريُّ: يكفي في علّة التحريم لا غيرها.

لنا: القطع بأنَّ من قال: «أعتقتُ غانماً، لحسن خُـلُقهِ»، لا يـقتضي عتق غيره من حَسَنِي الخُلق.

قالوا: «حرَّمت الخمر لإسكاره» مثل: «حرَّمتُ كلَّ مسكر».

ورُدَّ: بأنّه لو كان مثله، عتق من تقدّم .

قالوا: لم يعتق، لأنّه غير صريح، والحقُّ لآدمي.

قلنا: يعتق بالصريح، وبالظاهر.

قالوا: لو قال الأَب: «لا تأكل هذا، لأنَّه مسمومٌ» فهم عرفاً المنع من كلِّ مسمومٍ.

قلنا: لقرينة شفقة الأب بخلاف الأحكام، فإنُّه قد تُـخصُّ لأمـرٍ لا يدرك.

قالوا: لو لم يكن للتعميم لعُرِّي عن الفائدة.

وأُجيب: بتعقل المعنى فيه، ولا يكون التعميم إلَّا بدليل.

قالوا: لو قال: الإسكار علَّةُ التحريم، لعمَّ، فكذلك هاهنا.

قلنا: حُكمَ بالعلَّة على كلِّ إسكارٍ، فالخمر والنبيذ سواءٌ.

البصريُّ: من ترك أكل شيءٍ لأذاهُ، دلَّ على تركهِ كلَّ مؤذٍ، بخلاف من تصدَّق على فقيرٍ.

قلنا: إنْ سُلِّم فلقرينة التأذِّي، بخلاف الأحكام. *

....

* **أقول**: اختلف الناس في أنَّ الشارع إذا نصّ على علّة حكمٍ، هل يكفي ذلك في التعدِّي من الأصل المنصوص عليه إلى كلّ ما يشاركه في تلك العلّة دون التعبّد بالقياس أم لا؟ فذهب أحمد بن حنبل والقاشاني وأبو بكر الرازي وأبوالحسن الكرخي والنظّام إلى أنَّ ذلك يكفي.

وقال أبو إسحاق الاسفرائيني وأكثر الشافعية وجماعة من معتزلة بغداد كجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب وجماعة من أهل الظاهر: أنّه لا يكفي.

وقال أبو عبد الله البصري: إنْ كانت العلّة المنصوص عليها علّة للتحريم وترك الفعل، كان التنصيص عليها كافياً، وإلّا فلا.(١)

واحتجّ المصنف على أنّه لا يكفي بأنّا نعلم قطعاً أنَّ من قال: اعتقت غانماً لحسن خلقه، لا يقتضي ذلك عتق كلّ من كان له من العبيد المشاركين له في حُسن الخلق، ولو كان التنصيص على العلّة كافياً لوجب العتق، كما لو قال: اعتقت كلّ حَسِن الخُلق.

واحتجّ المخالف بوجوه:

أحدها: أنَّ قول القائل: حرمت الخمر لاسكاره، ينزل منزلة: حرمت كل مسكر، وكما أنَّ الثاني متعدّ في كلّ صورة وُجد فيها الإسكار فكذلك الأوّل. ☜

---

١. فلازم كلامه انّه إن كانت علّة للوجوب أو الندب لم يكن ذلك كافياً في الإيجاب والندب.

. . . .

☞ والجواب: المنع من المساواة وإلّا لوجب عتق من ذكرناه أوّلاً.

قالوا: إنّما لم يُعتق كُلّ حسن الخلق لأنّه غير ظاهر في العتق والحق للآدمي وحقوق الناس مضيّقة لا يكفي فيها إلّا القطع .

قلنا: لو كانا على السوية لكان ظاهراً في العتق وإنْ لم يكن صريحاً والعتق يحصل بالنص والظاهر .

الثاني: لو قال الأب لولده لا تأكل هذا الطعام فإنّه مسموم كان ذلك نهياً له عن كلّ مسموم .

والجواب: أَنَّ هاهنا قرينة فهم منها المنع من كلّ مسموم وهي شفقة الأَب على ولده بخلاف الأَحكام الّتي لا اطلاع على الحكمة فيها فقد تخصّ قوماً دون قوم وصورة دون صورة لأُمور خفيَّة .

الثالث: لو لم يكن التنصيص على العلّة كافياً في التعدية لكان غير مفيد.

والجواب: المنع من الملازمة، والفائدة هي المعرفة بالحكمة الّتي لأجلها شُرِّع الحكم.

الرابع: لو قال الإِسكار علة التحريم لوجب العموم فكذلك هاهنا .

والجواب: أَنَّ التنصيص على العلّة في هذه الصورة لا يقتضي أصالة الخمر وفرعيّة النبيذ، بل هما سواء في العلّة بخلاف ما ذكرنا.

احتجّ ابوعبد الله: بأَنَّ من ترك شيئاً لكونه مؤذياً كان ذلك كافياً في معرفتنا بتركه لكلّ مؤذ بخلاف من أَعطىٰ فقيراً لفقره فإنّه لا يدل ذلك على اعطائه ☜

قال: مسألة: القياسُ يجري في الحدود والكفّارات، خلافاً للحنفيَّة.

لنا: أَنّ الدَّليل غيرُ مختصٍ، وقد حُدَّ في الخمر بالقياس.

وأيضاً: الحُكمُ للظَّنّ، وهو حاصل كغيره.

قالوا: فيه تقديرٌ لا يعقل، كأعداد الركعات.

قلنا: إذا فُهمت العلَّة، وجب، كالقتل بالمثقَّل، وقطع النباش.

قالوا: «ادرءوا الحدود بالشبهات» .

وردَّ: بخبر الواحد، والشهادة.*

....

☞ لكلّ فقير.

والجواب: لو سلَّمنا ذلك لكان الفرق ظاهراً فإنَّ الأذىٰ يجتنب عنه عند كلّ عاقل، فترك كلّ نوع منه يستلزم ترك كلّ أنواعه بخلاف الأحكام الخفيّة.

* **أقول**: اختلف القائلون بالقياس فذهبت الشافعية والحنابلة وغيرهم[1] إلى أنَّه يجوز العمل بالقياس في الحدود والكفارات خلافاً للحنفية.

واستدل المصنف على الجواز: بأَنَّ الدليل الّذي استدللنا به على وجوب العمل بالقياس غير خاصٍّ بحكم دون حكم بل هو عام، وأيضاً رجعوا إلى حكم علي عليه السلام في حدّ شارب الخمر بقوله عليه السلام: «إنّه إذا شرب سكر وإذا سكر هَذِي وإذا هَذِيَ افترى، فحدوه حدّ المفتري»، [2] وأيضاً الحكم إنّما هو للظن وهو ☜

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٤ / ٣٠٩؛ المحصول: ٢ / ٤٢٤.

٢. في النسختين بعد كلمة «المفتري»:

[قاس الشارب على القاذف لجامع الافتراء ولم ينكر عليه فكان إجماعاً].

....

☜ حاصل في الحدود والكفارات فيكون حجّة كغيره .

احتجّوا [١]: بأَنّ الحدود والكفارات من باب التقديرات الّتي لا يعقل المعنىٰ الموجب لتقديرها كاعداد الركعات فلا يجوز اثباتها بالقياس لأنّ القياس فرع تعقل علّة الحكم.

والجواب: أَنَّ التقدير: أَنَّ العلّة قد فُهمت كالقتل بالمثقل قياساً على القتل بالمحدّد، وكقياس النبّاش على السارق في القطع .

قالوا: قال ﷺ : «ادرؤا الحدود بالشبهات» [٢] والقياس لا يفيد القطع.

والجواب: المعارضة بخبر الواحد وبالشهادة فإِنّ الحدود تثبت بهما إجماعاً.

---

١. أي احتج المانعون.

٢. سنن البيهقي: ٨ / ٣١؛ عمدة القاري: ٢٠ / ٢٥٩؛ كنز العمال: ٥ / ٣٠٥؛ عوالي اللآلي: ٣ / ٤١٥؛ بحار الأنوار: ٣٠ / ٦٩٧.

قال: مسألة: لا يصحُّ القياس في الأسباب.

لنا: أنَّهُ مرسلٌ، لأنَّ الفرض تغاير الوصفين، فلا أصل لوصف الفرع.

وأيضاً علّةُ الأصل منتفيةٌ عن الفرع، فلا جمع.

وأيضاً: إنْ كان الجمع بين الوصفين حكمةً، على القول بصحتها، أو ضابطاً لها اتَّحدَ السَّبب والحكم، وإن لم يكن جامع، ففاسدٌ.

قالوا: ثبت المُثَقَّلُ على المحدَّد، واللِّواط على الزنا.

قلنا: ليس محلَّ النزاع، لأنّه سببٌ واحدٌ ثبت لهما بعلّةٍ واحدةٍ، وهو القتل العمد العدوان، وإيلاج فرج في فرج.*

....

* **أقول:** ذهبت جماعة من الشافعية إلى جواز القياس في الأسباب، (١) مثاله: اثبات كون اللواط سبباً للحدّ بالقياس على الزنا. ومنع من ذلك جماعة من الحنفية وإليه ذهب المصنف .

واحتج المانعون بوجوه:

الأوّل: أنّ القياس في الاسباب قياس مرسل فلا يكون مقبولاً (٢) لأن

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٤ / ٣٠٦؛ المحصول: ٢ / ٤٢١.

٢. في النسختين بعد كلمة «مقبولاً»:

[لما مرّ لأنَّ وصف الفرع ـ وهو سببية اللواط ـ مرسل لأنَّ الفرض تغاير الوصفين أعنّي وصفي الأصل والفرع وهما سببية اللواط والزنا وإذا تغايرا فلا أصل لوصف الفرع يشهد باعتباره

....

☜ الجامع بين الوصفين لم يثبت اعتباره في نظر الشرع.

الثاني: أنّا فرضنا تغاير الوصفين فلا أصل لوصف الفرع، لأنّ الأصل لوصف الفرع ينبغي أن يساوي وصف الفرع كالتحريم في الخمر والنبيذ.

الثالث: أنَّ علة الأصل منتفية عن الفرع فلا جمع بينهما، لأنّ علة الأصل هي الزنا وهي منتفية عن اللواط.

الرابع: الجامع بين الوصفين إمّا أن يكون حكمة على القول بصحة التعليل بها أووصفاً ضابطاً لها على القول بالمنع، (1) وعلى كلا التقديرين يكون السبب ☜

☜ لأن الوصف الّذي شهد باعتباره أصل هو وصف الأصل أعني سببية الزّنا وهو يغاير وصف الفرع وإذ لا أصل يشهد باعتباره يكون مرسلاً.

الثاني: أنّ علّة الأصل منتفية عن الفرع فلا جمع بينهما لأنّ علّة الأصل هي حفظ النّسب لسببية الزنا وهي منتفية عن اللّواط.

الثالث: الجامع بين الوصفين إمّا أنْ يكون حكمة (منضبطة) على القول بصحة التعليل بها أو وصفاً ضابطاً لها على القول بالمنع، وعلى كلا التقديرين يكون السّبب والحكم متحدين، ونعني في كونهما معلولي الحكمة لأنَّ الحكمة الّتي بها يكون الوصف سبباً هي الحكمة الّتي لأجلها يكون الحكم المرتّب على الوصف ثابتاً، فتكون الحكمة مستقلة باثبات الحكم ولا حاجة إلى الوصف.

هذا إن كان الجامع هو الحكمة وإن كان الجامع ضابطاً لها اتّحد السّبب والحكم أيضاً، لكن في كونهما معلولي الضابط لأنّ الضابط الّذي يكون به الوصف سبباً، هو الضّابط الّذي يكون لأجله الحكم المرتب على الوصف ثابتاً وعند كون الجامع بينهما ضابطاً لها يتحد ضابط السّبب والحكم واستقل الضابط باثبات الحكم المرتب على الوصف من غير احتياج إلى توسيط الوصف].

١. أي على القول بمنع التعليل بها.

. . . .

☜ واحداً أعني تلك الحكمة أو ذلك الوصف ولا اعتبار بخصوصية كلّ واحد من الوصفين، وإن لم يكن بين الوصفين جامع فسد القياس .

وهذه الوجوه ضعيفة لا يخفىٰ وجه ضعفها .

واحتجَّ المجوزون: بأنّه قد ثبت وجوب القصاص بالمثقّل قياساً على وجوب القصاص بالمحدّد فيكون المحدّد أصلاً للمثقّل [و] هو القياس في السببية، وكذلك ثبت كون اللواط موجباً للحدّ بالقياس على الزنا .

والجواب: ليس هذا محل النزاع لأَنَّ السبب في الحدّ ليس هو الزنا بخصوصيته وإنّما هو ايلاج الفرج في الفرج المحرّم، وكذلك المحدّد ليس سبباً لخصوصيته بل لكونه قتلا عمداً عدواناً، فالسبب واحد ولا اعتبار بالجزئيات.

قال: مسألة: لا يجري القياس في جميع الأحكام.

لنا: ثبت ما لا يُعقل معناه، كالدِّية، والقياس فرع المعنى.

وأيضاً: قد تبيَّن امتناعهُ في الأسباب والشروط.

قالوا: متماثلةٌ، فيجب تساويها في الجائز.

قلنا: قد يمتنع أو يجوز في بعض النوع لأمرٍ، بخلاف المشترك بينهما.*

....

* **أقول**: اختلفوا في أنَّه هل يجري القياس في جميع الأَحكام أم لا؟ فذهب جماعة إلى ذلك ونفاه آخرون .

واحتجَّ المصنف بأنَّ من الأَحكام ما لا يُعقل معناه كضرب الدية على العاقلة وإذا لم يعقل المعنى استحال القياس فيه، وأيضاً فإنّا قد بيّنا أَنّ الأَسباب والشروط لا يصحّ القياس فيها وهي من جملة الأُحكام .

قالوا: الأُحكام متساوية من حيث إنّها داخلة تحت الحكم الشرعي فيجب تساويها في جواز القياس عليها .

قلنا: قد يمتنع في البعض أو يجوز في البعض لأمر، بخلاف المشترك بينها وهو مطلق الحكم فإنّها قد اشتركت في الحكم وامتازت بخصوصياتها فامكن استناد المنع أو الجواز إلى الخصوصيات.

قال: الاعتراضات راجعةٌ إلى منعٍ أو معارضةٍ، وإلّا لم تُسمع، وهي خمسة وعشرون.

[الأوّل]: الاستفسار، وهو: طلب معنى اللفظ لإجمال أو غـرابـةٍ، وبيانهُ على المعترض بصحته على مـتعدِّدٍ، ولا يكـلّفُ بـيان التسـاوي لعسره.

ولو قال: التفاوت يستدعي ترجيحاً بأمرٍ، والأصـل عـدمهُ، لكـان جيداً .

وجوابه: بظهوره في مقصودهِ بالنقل، أو بالعرف، أو بقرائن معه، أو بتفسيره، وإذا قال: يلزم ظهوره في أَحدهما، دفعاً للاجمال، أو قال: يلزم ظهوره فيما قصدتُ، لأنُّه غير ظاهرٍ في الآخر اتفاقاً، فقد صوَّبه بعضهم.

وأمّا تفسيرهُ بما لا يحتملهُ لغةً فمن جنس اللعب. *

....

[ما ورد من اعتراضات على القياس]

* **أقول:** لما فرغ من القياس وأقسامه شرع في الاعتراضات الواردة عليه(١) مع وجه الانفصال عنها، وهي الطرائق الّتي يستعملها الجدليون وهي بأسرها ترجع إلى منع في المقدمات أو معارضة في الحكم ؛ وهي خمسة وعشرون نوعاً :

النوع الأوّل: الاستفسار وهو طلب شرح دلالة اللفظ المذكور [و] هو ☜

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٤ / ٣١٨ـ٣٥٦.

....

☜لا يحسن إلّا إذا كان اللفظ مجملاً بين معان متردداً بينها أو يكون غريباً لا تظهر دلالته، فإنَّ اللفظ لو كان ظاهراً لكان المُستفسر عنه لاغياً معانداً ؛ وإذا كان شرط سماع هذا الاعتراض إجمال اللفظ أو غرابته وجب على المعترض بيان ذلك ليصح اعتراضه بأَنْ يقول اللفظ قد صح استعماله في معان متعددة فيكون مجملاً ولا يجب عليه أَن يبيّن تساوي استعماله في تلك المعاني لكونه عسراً [١] ولو استند في التساوي إلى الطريق الاجمالي وهو أَن التفاوت يستدعي ترجيحاً والأصل عدمه لكان مسموعاً .

وللمستدل في الجواب عن هذا السؤال طريقان تفصيلي وإجمالي، أما التفصيلي فإن يقول: اللفظ ظاهر فيما قصدته بالنقل عن أهل اللغة أو بالعرف أو بالقرائن الموجودة معه [٢] أو باشتهاره، والشهرة والظهور دليل الحقيقة. وأمّا الاجمالي فإن يقول اللفظ ظاهر في أحدهما والاّ لزم الاجمال[٣] أو يقول يلزم ظهوره فيما قصدت لأنَّه غير ظاهر في المعنى الآخر اتفاقاً، وهذا الطريق الأَخير صوَّبه بعضهم وهو طريق حسن، أمّا إذا فسر المستدل اللفظ بمالا يحتمله لغة فإنّه يكون من جنس اللعب.

---

١. في النسختين بعد لفظة «عسراً»:
[إذ لا وجه يبين فيه التساوي إلّا وللمستدل أن يقول: لم قلت أنّه لا تفاوت بينهما من وجه آخر].

٢. في النسختين بعد كلمة «معه»:
[أو بتفسيره إنْ عجز عن ذلك أو باشتهاره إنْ ادَّعىٰ الغرابة وأما الاجمالي...].

٣. في النسختين بعد كلمة [الاجمال]:
[وإذا كان ظاهراً في أحدهما كان ظاهراً في ما قصدت للاتفاق على عدم ظهوره فيما سواه أو...].

قال: فساد الاعتبار، وهو: مخالفة القياس للنص.

وجوابه: الطعن أو منع الظهور، أو التأويل، أو القول بالموجب، أو المعارضة بمثله، فيسلم القياس، أو يبيّن ترجيحه على النصّ بما تقدَّم، مثل ذبحٌ من أهله في محلّه، كذبح ناسي التسمية، فيورد: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا﴾ فيقول: مؤوَّلٌ بذبح عبدةِ الأوثان بدليل: «ذكر الله على قلب المؤمن، سمَّىٰ أو لم يسمِّ»[1] أو بترجيحهِ لكونه مقيساً على الناسي المخصَّص باتِّفاقٍ، فإن أبدى فارقاً فهو من المعارضة.*

....

* **أقول**: هذا هو النوع الثاني من الاعتراضات وهو الملّقب بـ«فساد الاعتبار» وهو مخالفة القياس للنص، ومعناه أنَّ ما ذكرته من القياس لا يمكن اعتباره في بناء الحكم عليه لمخالفته النص.

وجوابه: إمّا بالطعن في سند النص إنْ أمكن، أو منع الظهور،[2] أو التأويل، أو القول بالموجب،[3] أو المعارضة بنص آخر مثله فيسلم القياس الأول أو يبين ترجيحه على النص بما تقدم[4].

---

١. الانصاف فيما تضمنه الكشاف: ٢ / ٤٨؛ مغني المحتاج: ٤ / ٢٧٢.

٢. في النسختين بعد كلمة «الظهور»:

[أي منع كون النص ظاهراً في مقصود السائل].

٣. في النسختين بعد كلمة «الموجب»:

[وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع وهو على أقسام يأتي منها أن يحذف عن الدليل صغرى غير مشهورة].

٤. في بحث خبر الواحد.

....

☜ مثاله: [١] ذَبحٌ من أَهْلِهِ في مَحَلِّهِ فيحلُ كناسي التسمية، فيورد: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ﴾، [٢] فيقول المستدل: هو مأوَّل بذبح الكفار بدليل جري «ذكر الله على قلب المؤمن وإن لم يسم»، أو بترجيحه [٣] من حيث إنّه مقيس على الناسي المخصوص بالاتفاق [٤] فإن أبدىٰ المعترض فارقاً بين الأصل والفرع كان ذلك سؤالاً آخر وهو من قبيل المعارضة، [٥] وسيأتي البحث فيه.

---

١. في النسختين بعد كلمة «مثاله»:
[قول الشافعية في مسألة تارك التسمية].
٢. الأنعام: ١٢١.
٣. في النسختين بعد كلمة «ترجيحه»:
[يعني مؤل بترجيح المستدل المقيس ـ وهو ذبح المتذكر ـ على المقيس عليه وهو ذبح الناسي لأنَّ المتذكر أقرب إلى مقصود الذكر من الناسي وذبح الناسي مخصوص بالاتفاق بذبح المتذكر أولى؛ ومثال الجواب بالقول بالموجب إنْ اعتراض المعترض إنّما يتم بأنْ يقول هذا ذبح لم يذكر اسم [الله] عليه وما لم يذكر اسم الله عليه لا يحل للآية فلو لم يذكر المعترض الصغرى يُسلّم المستدل الآية وينازع في حصول المقصود فإن ابداء...].
٤. بالاتفاق بين الشافعي وأبي حنيفة على حلية ذبيحة الناسي.
٥. في النسختين بعد كلمة «المعارضة»:
[في الأصل أو في الفرع لأمن فساد الاعتبار].

قال: فساد الوضع، وهو: كون الجامع ثبتَ اعتبارُهُ بنصٍّ أو إجماع في نقيض الحكم، مثل: مسحٌ فيُسنُّ فيه التكرار، كالاستطابة فَيَرِدُ أنَّ المسح معتبرٌ في كراهة التكرار على الْخُفِّ.

وجوابه: ببيان المانع، لتعرضه للتَّلف وهو نقضٌ إلّا أنّه يثبت النقيض، فإنْ ذكره بأصله فهو القلب، فإنْ بيَّنَ مناسبتهُ للنقيض من غير أصلٍ من الوجه المدَّعىٰ، فهو القدحُ في المناسبة، ومن غيره لا يقدحُ، إذْ قد يكون للوصف جهتان، ككون المحلِّ مشتهىً يُناسِبُ الإباحة لإراحةِ الخاطر، والتحريمَ لِقطعِ أطماعِ النفسِ.*

* أقول: هذا هو النوع الثالث من الاعتراضات ويلقب بـ«فساد الوضع» وهو كون الجامع قد ثبت اعتباره بنص أو اجماع في نقيض الحكم مثل ما يقول[1] «مسح فيسنٌّ فيه التكرار كالاستطابة» فيقول المعترض: المسح معتبر بالنص في كراهة التكرار على الخف، فالمسح الّذي جعله المستدل علّة أَثبت المعترض مناسبته لنقيض الحكم .

وجوابه: ببيان المانع في الصورة الّتي ذكرها المعترض كتعرضه للتلف وهذا السؤال في الحقيقة نقض لوجود المدعي علّة مع تخلف الحكم عنه في ☜

١. في النسختين بعد كلمة «ما يقول»:

[الشافعي في اثبات كون تكرار المسح على الرأس سنة مسحٌ فيسن فيه التكرار كالاستطابة وهي تكرار الغسل ـ أعني الزيادة على المفروض في غسل الوجه وغيره ـ بجامع كونهما مسحاً لاستلزام الغسلُ المسح فيقول....].

....

☜ صورة الخف، إلّا أنّه [١] يثبت النقيض[٢] فإنْ ذكره باصل المستدل فهو سؤال القلب وسيأتي بيانه، وإنْ بيّن المعترض مناسبة الوصف لنقيض الحكم من غير أصل فإمّا أن يبين ذلك من الوجه الّذي ادّعىٰ المستدل مناسبته للحكم، وإمّا أنْ يكون من غيره، فإنْ كان الأول لزم منه أن يكون وصف المستدل غير مناسب لحكمه ضرورة كون الوصف الواحد لا يناسب الحكم ونقيضه، ويرجع هذا الاعتراض إلى القدح في المناسبة وعدم التأثير لا أنّه سؤال آخر.

وإن كان الثاني لم يقدح في استدلال المستدل فإنّه لا استبعاد في كون الوصف الواحد ذا جهتين يناسب الإباحة بأحدهما، والتحريم بالأُخرى ككون المحل مُشتهىٰ فإنّه يناسب الإباحة لإراحة الخاطر والتحريم لقطع اطماع النفس.

---

١. بعد كلمة «أنّه» في النسختين:
[نقض خاص وهو أنّه].

٢. بعد كلمة «النقيض» في النسختين:
[أعني كراهة التكرار].

قال: [الرابع]: منع حكم الأصل، والصحيح ليس قطعاً للمستدلِّ بمجردهِ، لأنّهُ كمنع مقدمةٍ، كمنع العلّة في العلِّيَّة ووجودها، فيُثبتُها باتفاقٍ.

وقيل: ينقطع لانْتِقَالِهِ.

واختار الغزاليُّ اتِّبَاعَ عرف المكان.

وقال الشيرازيُّ: لايسمع، فلا يلزمه دلالة عليه، وهو بعيدٌ، إذ لا تقوم الحُجَّةُ على خصمه مع منع أصله.

والمختار: لا ينقطع المعترضُ بمجرَّدِ الدَّلالةِ، بل له أنْ يعترض، إذ لا يلزم من صورة دليلٍ صحته.

قالوا: خارجٌ عن المقصود الأصليّ.

قلنا: ليس بخارجٍ.*

. . . .

* **أقول**: هذا النوع الرابع من الاعتراضات ويسمى «منع حكم الأصل» مثاله قول الشافعي في إزاحة النجاسة بالخل: مائع لا يرفع الحدث، فلا يزيل حكم النجاسة كالدهن ؛ فيقول الحنفيَ: لا أُسلِّم الحكم في الأصل فإنَّ الدهن عندي مزيل لحكم النجاسة .

وقد اختلف الناس في انقطاع المستدل بتوجه منع حكم الأصل عليه فقال قوم: إنّه ينقطع لأنّ المستدل إنّما أَنشأ كلامه للاستدلال على حكم الفرع لا على حكم الأصل، فإذا منع المعترض حكم الأصل فإمّا أنْ يشرع في الاستدلال عليه أو لا، والأوّل يكون تركاً لما هو بصدده من الدلالة على الفرع وعدول عنه

....

☜ إلى الاستدلال على صورة أخرى وهذا هو الانقطاع .

والثاني يلزم منه أن لا يتم مقصوده وهو الحكم في الفرع وهو انقطاع أيضاً. وذهب آخرون إلى أنّه ليس انقطاعاً بمجرده، وإليه ذهب المصنّف .

قالوا: إنّ المستدل إنّما تصدّى للاستدلال على حكم الفرع والمحاولة على تقريره وتمشيته، وبالدلالة على حكم الأصل يحصل هذا المقصود لأنّه تارك لما شرع فيه أولاً، فإنّ الحكم في الفرع يتوقف على وجود العلّة في الأصل وعلى اثبات علّيتها وعلى وجودها في الفرع، ويتوقف أيضاً على وجود حكم الأصل فهو أحد أركان القياس ومقدماته فالمنع منه كمنع بعض مقدماته، واتفق الجدليون على سماع المنع في وجود العلّة وعليّة العلّة ووجودها في الفرع وصحّة الاستدلال عليها ولا يُعد المستدل منقطعاً، فكذلك في حكم الأصل لكونه أحد المقدمات الّتي يتوقف القياس عليها .

والغزالي اختار وجوب اتباع عرف المكان الّذي هو فيه ومصطلح أهله، وقال أبو إسحاق الشيرازي: هذا المنع لا يسمع [١] فلا تجب الدلالة عليه، وهذا بعيد فإنّ الحجّة [٢] لا تقوم على الخصم مع منع الأصل، وإذا استدل المستدل على موقع المنع [٣] فقد اختلفوا . ☜

---

١. في النسختين بدل «يسمع»: [لا يسمعه المستدل بل يقول: إنّما قست على أصلي].

٢. بعد كلمة «الحجة» في النسختين:

[إنْ قصد المستدل اثباتها لنفسه فلا وجه في المناظرة وإنْ قصد اثباتها على الخصم فلا يستقيم إذ...].

٣. في النسختين بعد كلمة المنع: [كما لو دل على حكم الأصل في هذا المثال].

قال: [الخامس]: التقسيم، وهو: كون اللفظ متردِّداً بين أمرين أحدهما ممنوع، والمختار وروده، مِثَالهُ في الصحيح الحاضر: وجد السَّببُ بتعذُّر الماء، فساغ التيُّمم، فيقول: السَّبب تعذُّر الماء أو تعذُّرُ الماء في السفر أو المرض.

الأوّل ممنوعٌ، وحاصلُهُ منعٌ يأتي، ولكنهُ بعد تقسيم، وأمّا نحو قولهم في (الملتجيء إلى الحرم): وُجِد سببُ استيفاء القِصاص، فيجب، متى: مع مانع الاِلتجاء إلى الحَرَمِ أو عَدَمِهِ فحاصله طلبُ نفي المانع، ولا يلزم. *

....

☜ فالمحقّقون قالوا: إنّ المعترض لا يعد منقطعاً لمجرد الاستدلال ولا يمنع من المنع لأنّه لا يلزم من وجود صورة الدليل صحته.

وذهب آخرون إلىٰ انقطاعه لتبين فساد المنع، ويمنع من الاعتراض على دليل المستدل لاقتضائه التطويل في غير المقصود الأصلي أعني ثبوت الحكم في الفرع.

والحق أَنّه ليس خروجاً عن المقصود لأنّ حكم الأصل إحدىٰ المقدمات الّتي يبتني عليها المقصود الأصلي.

* **أقول:** هذا الاعتراض الخامس وهو: «التقسيم» وهو في عرف الفقهاء عبارة عن: «ترديد اللفظ بين احتمالين أحدهما ممنوع والآخر مسلم» مثاله قولهم في تيمم الصحيح الحاضر: وُجِدَ السبب[1] بتعذر الماء فساغ التيمم، فيقول ☜

---

١. في النسختين بعد كلمة «السبب»: [يعني سبب التيمم بسبب تعذر].

قال: [السادس]: منع وجود المدّعي علّة في الأصل، مثل: حيوان يُغْسَلُ من ولوغه سبعاً، فلا يَطْهرُ بالدِّباغِ كالخنزير، فَيُمنَعُ.

وجوابه: بإِثباته بدليلهِ من عقلٍ، أو حسٍ، أو شرعٍ.*

. . . .

☜المعترض: السبب تعذر الماء مطلقاً أو تعذر الماء في السفر أو المرض؟ الأوّل ممنوع.[١] وحاصل هذا السؤال يرجع إلى منع وجود العلّة في الأصل ولكنّه سميّ تقسيماً.[٢]

ولو ذكر المعترض احتمالين لا دلالة للفظ المستدل عليهما وأورد الاعتراض عليهما كما لو قال المستدل في مسألة الملتجيء إلى الحرم: وُجد سَبب استيفاء القصاص ـ وهو القتل العمد العدوان ـ فيجب استيفاؤه، فيقول المعترض: متى يجب؟ إذا وجد المانع أو إذا لم يوجد؟ الأوّل ممنوع والثاني مسلم، ولكن لم قلتم: أنّه لم يوجد المانع وهو الحرم، فإنّ هذا غير مسموع لأنّ حاصله يرجع إلى طلب نفي المانع، ولا يجب على المستدل ذلك.

* **أقول:** هذا النوع السادس من الاعتراضات، وهو: «منع وجود العلّة في الأصل»، مثاله قول الشافعي في مسألة جِلْد الكلب: «حيوان يُغسل الإناء من ولوغه سبعاً فلا يطهر جلده بالدباغ كالخنزير»، فيقول المعترض: لا نسلم وجوب غَسل الإناء من ولوغ الخنزير سبعاً، وجوابه: ما يدلّ على وجوده من العقل أو الحس أو الشرع على حسب حال الوصف.[٣]

---

١. وعليه لا يكون مطلق تعذر الماءِ مبيحاً للتيمم.

٢. في النسختين بعد كلمة «تقسيماً»: [لأنّه بعد تقسيم وهو ظاهر].

٣. في نسخة «ب» بعد كلمة «الوصف»: [في كلّ مسألة].

قال: [السابع]: منع كونه علّةً، وهو من أعظم الأسئلة، لعمومهِ وتشعب مسالكه، والمختار قبوله، وإلّا أدّىٰ إلى اللّعب في التمسّك بكلّ طردٍ.

قالوا: القياس ردُّ فرعٍ إلى أصلٍ بجامعٍ، وقد حصل .

قلنا: بجامع يُظنُّ صحته.

قالوا: عجز المعارض دليل صحته، فلا يُسمع المنعُ.

قلنا: يلزم أنْ تصحَّ كلُّ صورة دليلٍ، لعجز المُعترِضِ، وجوابُهُ: بإثباته بأحد مسالكهِ، فَيردُ على كلٍّ منها ما هو شرطٌ فعلىٰ ظاهر الكتاب: الإجمال والتأويل والمعارضة والقول بالمُوجِبِ، وعلى السُّنَّة: ذلك فالطَّعْنُ بأَنَّهُ مُرْسلٌ أو مَوْقُوفٌ: وفي روايةٍ ضعيفةٍ، أو قول شيخهِ: لم يَرْوِه عنّي، وعلى تخريج المناط ما يأتي، وما تقدّم. *

* أقول: هذا هو النوع السابع من انواع الاعتراضات وهو: «منع كون الوصف علّة»، وهو من أعظم الأسئلة الواردة على القياس لعموم وروده على كلّ ما يُدّعىٰ كونه علّة واتساع طرق اثباته وتشعب مسالكه، وقد اختلفوا في قبوله؛ وذهب المصنف إلى قبوله لأَنّ الحكم في الفرع لا يثبت لمجرد ثبوت الحكم في الأُصول بل لابدّ من جامع وذلك الجامع لابد وأَنْ يكون باعثاً على الحكم على ما تقدّم والوصف الطردي لا يصلح أَنْ يكون باعثاً فيمتنع التمسّك به في القياس، فلو لم يُسمع منع تأثير الوصف والمطالبة بتأثيره لزم من ذلك التمسّك بالأوصاف الطردية،[1] وذلك ظاهر الفساد.

١. في النسختين بعد كلمة «الطردية»: [كالطول والقصر].

....

☜ احتج من منع من سماعه: بأَنّ القياس عبارة عن رد فرع إلى أصل بجامع بينهما وقد أتىٰ[١] بالقياس على هذه الصورة فيكون قد أتىٰ بالحجّة .

والجواب: أَنَّ مطلق الجامع ليس بكاف بل الجامع الّذي ظُنَّ كونه حجّة.

قالوا: عجزُ المعترض عن الاعتراض على الوصف المذكور دليل صحته كالمعجزة فلا يُسمع المنع .[٢]

والجواب: يلزم أَنْ يكون كلّ دليل عجز المعترض فيه عن الاعتراض صحيحاً وليس كذلك .

وجواب هذا السؤال [٣] بأحد الطرق الّتي بيّناها ويرد على كلّ واحد من تلك الطرق ما هو شرط في دلالتها على كون الوصف علة فلو استدل على العلّة بظاهر الكتاب أورد عليه المعترض كونه محتملاً بين معان أو مؤولاً أو عارضه بمثله أو قال بموجبه[٤] .

وإِنْ استدل بالسنّة أورد عليه هذه مع أسئلة أخرى كالطعن في الحديث وكونه مرسلاً أو موقوفاً أو في رواية ضعيفة أو قول شيخ الراوي: بأَنّه لم يروه عني.

وإِنْ استدل بتخريج المناط ورد عليه ما مضىٰ،[٥] و ما يأتي.[٦]

---

١ . أي أتىٰ المستدل بالقياس.

٢ . في النسختين بعد كلمة «المنع»: [لأَنَّ المنع من الصحة مع وجود دليلها لا يكون مقبولاً] .

٣ . في النسختين بعد كلمة «السؤال»: [باثباته ـ أي باثبات كونه علّة...] .

٤ . في النسختين بعد كلمة «بموجبه»:

[بأن قال: سلمنا دلالة الظاهر الّذي ذكرت ولكنه ليس بمحل النزاع] .

٥ . في النسختين بعد كلمة «ما مضىٰ»: [في المسلك الرابع من مسالك العلّة] .

٦ . في الاعتراض التاسع .

قال: [الثامن]: عدم التأثير، وقُسم أربعة أقسام: [الأوّل]: عدم التأثير في الوصف، مثاله: صلاة لا تقصر، فلا يقدم أذانُها كالمغرب، لأنَّ عدم القصر في نفي التقديم طرديٌّ، فيرجع إلىٰ سؤال المطالبة.

الثاني: عدمُ التأثير في الأصل، مثالُهُ في بيع الغائب: مبيعٌ غير مرئي، فلا يصحُّ كالطير في الهواء، فإنَّ العجز عن التسليم مستقلٌّ، وحاصلُه معارضة في الأصل.

الثالث: عدمُ التأثير في الحكم، مثاله في المرتدين: مشركون أتلفوا مالاً في دار الحرب، فلا ضمان كالحربيِّ، ودار الحرب عندهم طرديّ، فيرجع إلى الأوّل.

الرابع: عدم التأثير في الفرع مثاله: زوَّجت نفسها، فلا يصحّ، كما لو زوّجت من غير كُفءٍ، وحاصله كالثّاني.

وكلُّ فرضٍ جُعل وصفاً في العلّة مع اعترافه بطرده مردودٌ، بخلاف غيره على المختار فيهما. *

* أقول: هذا النوع الثامن من الاعتراضات وهو سؤال عدم التأثير وهو عبارة عن: «إبداء وصف في الدليل مستغني عنه في اثبات الحكم أو نفيه» وهو على أربعة أقسام:

الأوّل: عدم التأثير في الوصف وذلك أنْ يكون الوصف المأخوذ في الدليل طردياً لا مناسبة فيه ولا شبه وذلك مثل ما يقال في صلاة الصبح: صلاة لا ☜

....

☜ يجوز قصرها، فلا تقدّم في الأَداء على وقتها كالمغرب ؛ فإنَّ عدم القصر في نفي التقديم وصف طردي فيرجع حاصل هذا السؤال إلىٰ بيان انتفاء مناسبة الوصف، وهو سؤال المطالبة وجوابه جوابه .

الثاني: عدم التأثير في الأصل وهو أَنْ يكون الوصف قد استغني عنه في اثبات الحكم في المقيس عليه بغيره، مثاله [في مسألة بيع الغائب]:[١] مبيع غير مرئي فلا يصحّ كالطير في الهواء والسمك في الماء، فإنَّ ما وجد في الأصل من العجز عن التسليم مستقل بالحكم، وحاصله يرجع إلى معارضة في الأصل .

وقد اختلفوا في قبوله: فردَّه أبواسحاق لأَنَّ ذلك إشارة إلى ذكر علّة أخرى في الأصل ولا يمتنع تعليل الحكم الواحد بعلّتين؛ وقبله آخرون لامتناع تعليل الحكم الواحد بعلّتين عندهم.

الثالث: عدم التأثير في الحكم وهو أن يذكر في الدليل وصفاً لا تأثير له في الحكم المعلل، مثاله في المرتدّين: مشركون أَتلفوا مالاً في دار الحرب فلا ضمان كالحربي إذا اتلف مالاً في دار الحرب فإن الاتلاف في دار الحرب[٢] لا تأثير له في نفي الضمان للاستواء في الحكم بين دار الحرب ودار الاسلام عندهم، وهذا القسم يرجع إلى عدم التأثير في الوصف بالنسبة إلى الحكم إنْ كان طردياً.[٣] ☞

---

١ . في النسبختين فقط، واتيانها في المتن لازم.

٢ . في النسختين بعد كلمة «الحرب»:

[وصف طردي عند الخصوم].

٣ . وهو القسم الأوّل من الأقسام الأربعة من النوع الثامن.

....

☜**الرابع**: عدم التأثير في الفرع وهو أَنَّ الوصف المذكور في الدليل لا يطَّرِد في جميع صور النزاع[١] مثاله في مسألة ولاية المرأة: زوجت نفسها فلا يصح كما لو زُوجت من غير كفؤ، [٢] لأَنَّ النزاع واقع فيما إذا زوجت نفسها من الكفؤ وغير الكفؤ.

وحاصل هذا القسم كالثاني، والصحيح أَنَّ حاصله كالثالث وهو عدم التأثير في الحكم لأَنَّ تزويجها نفسها مستقل بعدم الصحة لقوله ﷺ: «لا نكاح إلّا بولي»[٣] لا كالثاني وهو عدم التأثير في الأصل لأَنَّ التزويج من غير كفؤ مؤثر في الأصل.

وقد اختلفوا في قبول هذا النوع فردّه قوم بناء منهم على منع جواز الفرض في الدليل مطلقاً، وقَبِله من لم يمنع ذلك، والمصنف اختار أَنَّ كلّ فرض جعله المستدل وصفاً في العلّة مع اعترافه بطرده فهو مردود وإِنْ لم يكن كذلك فهو مقبول.

---

١. في النسختين بعد كلمة «النزاع»:
[وإن كان مناسباً].
٢. في النسختين بعد كلمة « كفو»:
[وذلك لأن تزويجها نفسها من غير كفؤ وإنْ كان مناسباً للحكم وهو بطلان النكاح غير أنّه لا يطرد في جميع صور النزاع].
٣. سنن ابن ماجة: ١ / ٦٠٥ برقم ١٨٨٠، باب لا نكاح إلّا بولي ؛ سنن أبي داود: ١ / ٤٦٣ برقم ٢٠٨٥، باب في الولي ؛ سنن الترمذي: ٢ / ٢٨٠ برقم ١١٠٧، باب ما جاء لا نكاح إلّا بولي؛ عوالي اللآلي: ١ / ٣٠٦ برقم ٩.

قال: [التاسع]: القدحُ في المناسبة بما يلزم من مفسدةٍ راجحةٍ أو مساوية، وجوابه بالترجيح تفصيلاً أو إجمالاً كما سبق. *

....

* **أقول:** هذا النوع التاسع وهو: «القدح في مناسبة الوصف المعلل به» وذلك لما يلزم من ترتيب الحكم على وفقه تحصيلاً للمصلحة، وجود مفسدة مساوية أو راجحة [لها]، وقد بيّنا الجواب عنه بترجيح المصلحة على المفسدة وأنّه يكون ذلك بالاجمال، والتفصيل على ما سلف.(١)

---

١. في النسختين بعد عبارة «ما سلف»:
[في المسلك الرابع في اثبات العلّة وهو أنّه لو لم ترجح المصلحة لزم التعبّد بالحكم وهو خلاف الأصل].

قال: [العاشر]: القدح في إفضاء الحكم إلى المقصود، كما لو علَّل حرمة المصاهرة على التأبيد بالحاجة إلى ارتفاع الحجاب المؤدِّي إلى الفُجُور، فإذا تأبَّد انسدَّ باب الطمع المفضي إلى مقدَّمات الْهَمِّ والنظر المفضية إلى ذلك، فيقول المعترض: بل سَدُّ بابِ النِّكاحِ أَفْضىٰ إلى الفُجُورِ، والنَّفسُ مائلةٌ إلى المَمنُوع.

وجوابهُ: أنّ التأبيد يَمنعُ عادة بما ذكرناهُ، فيصير كالطَّبيعيِّ، كالأمَّهات.*

....

* **أقول:** هذا النوع العاشر وهو «القدح في إفضاء الحكم إلى المقصود» مثاله: إذا علَّلتَ حرمة المصاهرة على التأبيد في حق المحارم بالحاجة إلىٰ إرتفاع الحجاب بين الرجال والنساء المفضي إلى الفجور، فإذا كان مؤبَّداً انسدَّ باب الطمع في مقدمات الهمِّ بها والنظر إليها المفضية إلى ذلك الفجور، فإنَّ للمعترض أنْ يقول: هذا الحكم غير صالح لافضاءِه إلى هذا المقصود من حيث إنّ سد باب النكاح أفضىٰ [1] إلى الفجور لكون النفس مائلة إلى ما منعت منه .

وجوابه: أنّ الحرمة المؤبدة مما يمنع من النظر إلى المرأة بشهوة عادة، والأمر العادي المتطاول يصير كالطبيعي كالأمهات.

---

١ . وفي بعض المصادر: «ادعىٰ».

قال: [الحادي عشر]: كون الوصف خفيًّاً كالرضا والقصد، والخفيُّ لا يعرِّف الخفيّ.

وجوابهُ: ضبطهُ بما يدلُّ عليه من الصيغ والأفعال.*

....

* **أقول**: هذا النوع الحادي عشر وهو: «أَنْ يكون الوصف المعلل به باطناً خفيّاً» كما لو عَلَّل بالرضا والقصد فإنّه قد يقال: إنَّ القصد والرضا من الأوصاف الباطنة الخفية فلا يصحّ تعليل الحكم الشرعي بها، فإنَّ الخفي لا يعرّف الخفي.

وجوابه: أَنْ يبيّن ضبط الرضا بما يدل عليه من الصيغ الظاهرة كالإيجاب والقبول وضبط القصد بما يدل من الافعال الظاهرة.

قال: [الثاني عشر]: كونه غيرَ منضبطٍ، كالتعليل بالحِكَمِ والمقاصد كالحرج والمشقَّة والزَّجرِ، فإنَّها تَختلِفُ باختلافِ الأشخاصِ والأزمان والأحوال.

وجوابهُ: إمَّا أنّه منضبطٌ بنفسه، أو بضابطٍ، كضَبْطِ الحَرَجِ بالسَّفر ونحوه. *

....

* **أقول**: هذا الثاني عشر وهو: «كون الوصف المعلل به مضطرباً غير منضبط» كالتعليل بالحِكَمِ والمقاصد كالتعليل بالحرج والمشقة والزجر والردع [فيقول المعترض إن هذه الأوصاف مضطربة] (١) قد تختلف باختلاف الاشخاص والأزمان والأحوال، وما هذا شأنه فعادة الشارع فيه ردُّ الناس إلى الأُمور الظاهرة والمظانِّ المنضبطة الجليّة دفعاً للعسر والمشقَّة.

وجوابه: إمّا ببيان كون الوصف المعلل به منضبطاً بنفسه أو بضابطة كضبط المشقّة والحرج بالسفر ونحوه.

---

١. في النسختين فقط ولا بأس بها.

قال: [الثالث عشر]: النقض كما تقدّم .

وفي تمكين المعترض من الدَّلالة على وجود العلّة إذا منع، ثالثها: يمكَّن ما لم يكن حكماً شرعيّاً .

ورابعها: ما لم يكن طريقٌ أولى بالقدح.

قالوا: لو دلَّ المستدلُّ على وجودِ العلّة بدليلٍ موجودٍ في محلِّ النَّقض، ثمَّ مُنِعَ وجودها، فقال المعترض: ينتقض دليلك، لم يُسمَعْ، لأنَّه انتقالٌ من نقض العلّة إلى نقض دليلها، وفيه نظرٌ.

أمَّا لو قال: يَلزمُك إمَّا انتقاضُ دَلِيلِها، كان متجهاً.

ولو مَنَعَ المستدلُّ تخلُّف الحكم ففي تمكين المعترض من الدِّلالة.

ثالثها: يُمكّن ما لم يكن طريقٌ أولى.

والمختار: لا يجب الاحتِرَازُ من النَّقْض .

وثالثها: إلَّا في المستثنيات.

لنا: أنّه سئل عن الدليل، وانتفاءُ المعارض ليس منه.

وأيضاً: فإنّه واردٌ وإن احترز اتفاقاً.

وجوابه: ببيان معارض اقتضىٰ نقيض الحكم أو خِلافَه لمصلحةٍ، كالعرايا وضرب الدية، أو لِدَفْع مفسدةٍ آكد، كَحِلِّ الميتة للمُضْطَرِّ: فإنْ

كان التعليل بظاهرٍ عامٍ، حكم بتخصيصه وبتقدير المانع كما تقدم.*

....

* **أقول**: هذا النوع الثالث عشر من الاعتراضات وهو: «سؤال النقض» وهو عبارة عن: «تخلف الحكم مع وجود ما أُدُّعي كونه علّة له» وقد مضىٰ ذلك في مسألة تخصيص العلّة وأنّه هل يدلّ على ابطالها أم لا؟ مثاله: قول الشافعي في مسألة زكاة الحُلي: «مال غير نام فلا تجب فيه الزكاة كثياب البذلة»، فيقول المعترض: ينتقض بالحلي المحظور فإنّه غير نام وتجب فيه الزكاة ؛ فإذا منع المستدل وجود العلّة في صورة النقض وقال: لا أسلِّم أَنَّ الحلي المحظور غير نام، فهل للمعترض أَنْ يدلَّ على وجود العلّة منها أم لا ؟

قال قوم: ليس للمعترض ذلك لأنّه يلزم انقلاب المستدل معترضاً وبالعكس.

وقال آخرون: نعم له ذلك إذْ بذلك يتحقق انتقاض العلّة وينهدم كلام المستدل، فيسوغ له ذلك كغيره من الاعتراضات .

ومنهم من قال: إِنّه يمكّن من المنع ما لم يكن حكماً شرعياً[1] .

وقال آخرون: إِنْ لم يكن للمعترض طريق آخر أولىٰ بالقدح من هذا، كان له سلوك هذه الطريق والاّ انسدَّ فائدة المناظرة، وإِنْ كان له طريق آخر فلا .

---

١ . ورد بعد «شرعياً» في النسختين:

[بأن كان عقلياً تحقيقاً لفائدة المناظرة أمّا الحكم الشرعي فالتمكين لا يجديه نفعاً لأنَّ المعترض لو بيّن وجود العلّة في النقض، قال المستدل: يتخلف الحكم لجواز أَنْ يكون لمانع أو فوات شرط فيجب الحمل عليه جمعاً بين دليل الاستنباط والتخلف فلا تبطل العلّة وهذا لا يتمشىٰ في العقلية].

....

☜ وقال هؤلاء [١]: إذا استدل المستدل على وجود العلّة في حمل التعليل بدليل هو موجود في صورة النقض فاذا منع المستدل بعد ذلك وجود العلّة في صورة النقض وقال المعترض: ينتقض الدليل الّذي ذكرته؛ لم يُسمع هذا السؤال لأنّه انتقال من النقض على نفس العلّة إلى النقض على دليلها، مثاله: قول الحنفي في مسألة تبييت النية: أَتىٰ بمُسمًّىٰ الصوم فيصح كما في محل الوفاق، واستدل على وجود الصوم بقوله: إنّ الصوم عبارة عن الإمساك مع النية وهو موجود فيما نحن فيه. فيقول المعترض: ينتقض بما إذا نوى بعد الزوال .

والمصنف توقف في ذلك، [٢] ولو قال المعترض أوّلاً: يلزمك إمّا انتقاض العلّة أو انتقاض الدليل، [٣] وأمّا إذا منع المستدل تخلف الحكم في صورة النقض فهل للمعترض أن يستدل على التخلف أم لا؟ اختلفوا فيه كما اختلفوا فيما إذا منع المستدل من وجود العلّة في صورة النقض وقد مضى، مثاله قول: الشافعي في مسألة الثيّب الصغيرة: ثيب فلا تجبر كالثيب الكبيرة، فيقول المعترض: ينتقض بالثيّب المجنونة، فيقول المستدل: لا نسلّم جواز إجبار المجنونة .

واختلفوا في أنّه هل يجب على المستدل الاحتراز في دليله من النقض ☜

---

١ . وهم الجدليون.

٢ . في النسختين بعد كلمة «ذلك»:

[بأنّ غرض المقترح القدح فيما ادّعىٰ المستدل كونه علّة وهو يكون تارة للقدح فيها وتارة في القدح بدليلها، فسماع أحدها دون الآخر لا وجه له].

٣ . في النسختين بعد كلمة «الدليل»:

[لأنك إنْ اعتقدت وجود مرجح الصوم في النقض انتقضت العلّة وإن لم تعتقد انتقض الدليل، كان متجهاً] .

....

☜ أم لا؟ فذهب قوم إلىٰ أَنّه يجب ذلك لقربه من الضبط ولأَنّ الوصف إذا كان منتقضاً فتخلّف الحكم في صورة النقض إنْ كان المانع كان لانتفاء المقتضي فلا يكون الوصف المذكور علّة، وإنْ كان لمانع فقد ثبت أنَّ للعلّة معارضاً متفقاً عليه فلابدّ من نفيه.

ومنهم من لم يوجبه وإليه ذهب المصنف، فقال آخرون يجب إلّا في المستثنيات، واستدل المصنف بأَنّ المستدل إنّما سئل عن الدليل الدال على الحكم، وانتفاء المعارض ليس من جملة العلل المؤثرة الدالة عليه، وأيضاً فإنّ النقض وارد وإنْ احترز عنه اتفاقاً لأَنّ الّذي وقع به الاحتراز عن النقض إمّا أَنْ يكون جزء العلّة أو خارجاً عنها، فإنْ كان الأول فلا خلاف في وجوبه، وإنْ كان الثاني فلا يخلو إمّا أن يُشار بِهِ إلى نفي المعارض أو لا، فإن كان الأول فقد تعرض في الاستدلال بما لم يطلب منه لأنّه طلب منه بعد الفتوى الدليل المقتضي للحكم، وانتفاء المعارض ليس من الدليل، ولأَنّ التقدير أنّ المذكور ليس جزء العلّة؛ وإنْ كان الثاني كان النقض متجهاً ولا يندفع به لأنّ النقض عبارة عن وجود العلّة من دون الحكم، فإذا كان المذكور خارجاً عن العلّة ولا فيه إشارة إلى نفي المعارض، فالعلّة شيءٌ آخر وراءه وقد وجدت في صورة النقض ولا معارض فكان النقض متجهاً.[1]

وجواب سؤال النقض ببيان معارض يقتضي نقيض الحكم أو خلافه[2] ☜

---

١. في النسختين بعد كلمة «متجهاً»:

[وقال آخرون: (يجب الاحتراز إلّا في الصور الّتي استثنيت لأن المحترز به في غير تلك الصور حتّى العلّة إما ورود النقض على سبيل الاستثناء فلا يفسد العلّة كعلمنا بأن السليم عن الجناية لا يضمن مع انتقاضه بوجوب الدية على العاقلة وكالتعليل بالطعم ونقيضه بالعرايا].

٢. في النسختين بعد كلمة «خلافه»: [لمصلحة أولى بالفوت لولا الاستثناء].

قال: [الرابع عشر]: الكسر.

وهو نقض المعنىٰ والكلام فيه كالنقض. *

....

☜ كالعرايا وضرب الدية على العاقلة. أو يقول: انتفىٰ الحكم في النقض لدفع مفسدة آكد من المصلحة كحل الميتة للمضطر[1] فإن كان التعليل بظاهر عامّ حكم بأنّهمخصّص وبأنّ المانع ثابت، وطريقه كما تقدّم بيانه.[2]

* **أقول**: هذا السؤال [3] الرابع عشر وهو سؤال الكسر وهو نقض المعنى وقد ذكرنا طرق إيراده والجواب عنه، والبحث فيه كما في النقض.[4]

---

١. بعد كلمة «المضطر» في النسختين:

[وإلّا بطل التعليل لأنّ انتفاء الحكم إذا لم يكن لمانع يكون لعدم المقتضي؛ هذا إذا كانت العلّة مستنبطة وإنْ كانت منصوصة بظاهر عام وقد تخلف الحكم في النقض عنها حكم بأنّه مخصّص...].

٢. وهو وجدان معارض يقتضي نقيض الوصف.

٣. يعني: النوع.

٤. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٤ / ١٩٨.

قال: [الخامس عشر]: المعارضة في الأصل بمعنى آخر: إمّا مستقلٌ كمعارضة الطَّعم بالكيل، أو القوت، أو غير مستقلٍّ، كمعارضةِ القتل العمد العدوان بالجارح، والمختار قبولها.

لنا: لو لم تكن مقبولةً، لم يمتنع التَّحكم، لأنَّ المدَّعىٰ علّةً ليس بأَوْلىٰ بالجزئية أو بالاستقلال من وصف المعارضة.

فإنْ رُجِّح بالتَّوسِعَةِ، مَنَعَ الدلالة، ولو سُلِّم، عُورض بأنَّ الأصل انتفاء الأحكام وباعتبارهما معاً.

وأيضاً، فَلَّما ثَبَتَ أَنَّ مباحِثَ الصحابة، كانت جمعاً وفرقاً.

قالوا: استقلالهما بالمناسبة يستلزم التعدد.

قلنا: تحكمٌ باطل، كما لو أَعْطىٰ قريباً عَالِماً.*

. . . .

* **أقول**: هذا النوع الخامس عشر من الاعتراضات وهو: «المعارضة في الأصل» بمعنى آخر غير ما علل به المستدل، وهو إمّا مستقل بالتعليل كمعارضة من علل لتحريم الربا في البُر بالطعم بالكيل أو بالقوت، وإمّا غير مستقل كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل بالمُثقَّل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الأصل.(١)

واختلف الجدليون في قبول هذا النوع فقبله قوم ومنعه آخرون

---

١. في النسختين بعد كلمة «الأصل»:
[أعني القتل بالمحدّد].

....

☜ واختار المصنف الأول، والدليل عليه:[١] أَنّ الأصل إذا وجد فيه وصفان فإمّا أَنَّ كلّ واحد منهما علّة وهو محال، أو يكون أحدهما علّة أو المجموع .

فإن كان الأول فإمّا أَنْ تكون العلّة هو ما ذكره المستدل أو ما ذكره المعترض، والقسمان باطلان لأَنّه يكون تحكماً محضاً وأَنَّ العلّة هو المجموع، امتنع تعدّي الحكم من الأصل إلى الفرع .

فإنْ رَجّح المستدل استقلال وصفه بالتوسعة في الأحكام عند القياس به مُنِع من الدلالة [٢] فإنَّ كون اللفظ إذا استعمل في المعنى الفلاني يكثر فائدته غير موجب لدلالة عليه ؛ ولو سُلِّم ذلك عُورِض بأَنَّ الأصل انتفاءِ الحكم وباعتبارهما معاً فإنَّ كلّ واحد من الوصفين مناسب، وأيضاً فَلمَّا يثبت من أَنَّ الصحابة في مباحثهم الجمع والفرق وكان مسموعاً .

قالوا [٣]: استقلالهما بالمناسبة يستلزم تعدد العلل، والتالي باطل ☜

---

١ . في النسختين بعد عبارة «والدليل عليه»: [أنّه لو لم يُقبل لم يمتنع التحكم، والتالي باطل فالمقدّم مثله، بيان الشرطية: أنّه لو لم تقبل هذه المعارضة كان للحكم بكون المدعىٰ علّة وهو وصف المستدل مستقلاً بالتعليل لأَجزأ من العلّة وهو تحكّم لأنَّ المدّعىٰ ليس كونه علّة تامّة أولىٰ من كونه جزءاً من العلّة لأَنّه لَمَّا احْتُمل أَنْ يكون كل واحد من وصفي المستدل والمعترض علّة تامّةً لدلالة المناسبة كذلك احْتُمل أن يكون المجموع علّة بالمناسبة...].

٢ . بعد كلمة «الدلالة» في النسختين:

[... يعني من دلالة استقلاله على التوسعة ولو سلم الدلالة رجحنا الجزئية على الاستقلال بأنّها توافق النفي الأصلي لأنَّ الأصل انتفاء الأحكام وبأن الجزء يستلزم اعتبارهما معاً يعني اعتبار وصفي المستدل والمعارض واعتبارهما معاً أولى].

٣ . أي قال المانعون.

قال: وفي لزوم بيان نفي الوصف عن الفرع:

ثالثها: إن صرَّح به، لزم.

لنا: أَنَّه إذا لم يُصرِّح فقد أَتىٰ بما ليس ينتهضُ معه الدَّليل، فإن صرَّح، لزمه الوفاءُ بما صرَّح.*

....

☜ فالمقدّم مثله .

والجواب: أَنَّ إسناد الحكم إلى أحد الوصفين المناسبين دون المجموع يكون تحكّماً كما لو أُعطي إنسان غيره وكان قريباً عالماً فإن اسناد العطاء إلى القرب أو إلى العلم ترجيح من غير مرجح.

* **أقول**: اختلفوا في أنّه هل يجب على المعترض نفي ما ابداه معارضاً في الأصل عن الفرع؟ فمنهم من قال: لا يجب عليه ذلك، فإنّه إنْ كان موجوداً في الفرع افتقر المستدل إلى بيان وجوده فيه ليصح الإلحاق، وإلّا لم يصح، وإن لم يبيّن فقد انقطع الجمع.

ومنهم من قال: لابدّ له من نفيه عن الفرع لأَنّ مقصوده الفرق وذلك لا يتمّ إلّا بالنفي .

واختار المصنف التفصيل وهو أَنّ المعترض إنْ صرّح [1] به لزم البيان ☜

---

١ . في النسختين بعد كلمة «صرح»:

[بالفرق بين الأصل والفرع كما يقول لا يلزم ممّا ذكرت ثبوتالحكم في الفرع لوجود الفرق بينه وبين الأصل لزم نفيه عن الفرع للزوم الوفاء بما صرح به وإن لم يصرح بالفرق بل [أتىٰ]

☜

قال: والمختار: أنّه لا يحتاجُ إلى أصلٍ، لأنَّ حاصله نفي الحكم، لعدم العلَّة أو صدُّ المستدل عن التعليل بذلك.

وأيضاً، فأصلُ المستدل أصله. *

....

☞لأنّ المعترض إنْ لم يصرح بالمنفي فقد أتىٰ بما لا ينتهض معه الدليل الّذي ذكره المستدل ـ وهو ذكر الوصف المعارض لما ذكره المستدل ـ وإنْ صرح لزمه الوفاء بما صرح به.

* **أقول:** الأَولىٰ أَنَّ المعترض هاهنا لا يفتقر إلىٰ أصل للوصف الّذي عارض به لأنّ حاصل هذه المعارضة إمّا نفي الحكم لعدم العلّة (١) الّتي ذكرها المعترض أو صدّ المستدل عن التعليل بذلك الوصف الّذي ذكره المستدل، وعلى كلا التقديرين لا يفتقر إلىٰ أصل آخر، وأيضاً فأصل المعترض هو أصل المستدل(٢) من غير حاجة إلى أصل آخر.

☞ بالمعارضة بيان عدم انتهاض الدليل عليه وقال: دليلك إنّما ينتهض لو كان ما ادعيت استقلاله كذلك لانبناء دليلك عليه، لكنه ليس كذلك لدلالة الدليل على أنّه لابد من ادراج الوصف الّذي أقوله في التعليل فلا يلزم نفيه عنه].

١. في النسختين بعد كلمة «العلّة» :

[كنفي وجوب القصاص في المثقَّل لعدم العلّة وهي القتل العمد العدوان بالجارح].

٢. في النسختين بعد كلمة «المستدل»:

[فإنّه كما يشهد لوصف المستدل بالاعتبار كذلك يشهد لوصف المعترض بالاعتبار].

قال: وجواب المعارضة: إمّا بمنع وجود الوصف .

أو المطالبة بتأثيره إنْ كان مُثْبِتاً بالمُناسَبةِ أو الشبهِ، لا بالسَّبرِ.

أو بخفائه، أو عدم انضباطه، أو منع ظهوره، أو انضباطه، أو بيان أنّه عدم معارض في الفرع، مثل المكره على المختار بجامع القتل، فيعترض بالطواعية، فيجيب: بأنّه عدم الإكراه المناسب نقيض الحكم، وذلك طردٌ، أو يبين كونه ملغىً، أو يبين استقلال ما عداه في صورةٍ بظاهر أو إجماع، مثل: «لا تبيعوا الطعام بالطعام» في معارضة المطعوم بالكيل، ومثلُ: «مَنْ بدَّل دينه» في معارضة التبديل بالكفر بعد الإيمان غير متعرِّض للتعميم .

ولا يكفي إثبات الحُكم في صورةٍ دونه لجواز علّةٍ أُخرى .

ولذلك لو أبدىٰ أمراً آخر يخلف ما ألغىٰ فسد الالغاء ويسّمّىٰ تعدُّد الوضع لتعدّد أصلهما، مثل: أمانٌ من مسلم عاقلٍ، فيصح كالحُرِّ، لأنهما مظنتان لإظهار مصالح الإيمان، فيعترض بالحرية، فإنّها مظنة الفراغ للنظر، فيكون أكمل، فيلغيها بالمأذون له في القتال.

فيقول: خَلَفَ الإذن الحريّة فإنها مظنَّةٌ لبذل الوسع، أو لعلم السيد بصلاحيته .

وجوابه: الإلغاء إلّا أَنْ يقف أحدهما، ولا يفيد الإلغاء لضعف المعنى مع تسليم المظنَّة، كما لو اعترض في الرِّدَّة بالرجولية؛ فإنها مظنةً الإقدام على القتال، فيلغيها بالمقطوع اليدين، ولا يكفي رجحان المعيّن

ولا كونه متعدّياً، لاحتمال الجزئية فيجئ التحكُّم، والصحيح: جواز تعدد الأُصول لقوة الظن به، وفي جواز اقتصار المعارضة على أصل واحد قولان، وعلى الجميع في جواز اقتصار المستدلّ على أصل واحد قولان.*

....

* **أقول**: جواب المعارضة المذكور يكون من وجوه:

أحدها: منع وجود الوصف المعارض به في الأصل.

وثانيها: المطالبة بتأثير الوصف إنْ كان طريق اثبات العلّة من جانب المستدل، المناسبة أو الشبه دون السبر والتقسيم لأَنّ المستدل يجب عليه أَنْ يبيِّن أَنّ الوصف الّذي أبداه المعترض غير صالح للتعليل في طريقة السبر دون الطريقين السابقين.

وثالثها: أَنَّ عنوان الوصف من الأُمور الخفية الّتي لا تناط بها الأحكام.

ورابعها: أَنَّ يبين أنّه غير منضبط.[1]

وخامسها: أَنْ يمنع ظهور الوصف أو يمنع انضباطه.

وسادسها: أَنْ يُبيِّن أَنّه عدمُ معارضٍ في الفرع، مثاله: قياس المكره على المختار في القصاص بجامع القتل، فيُعترض بالطواعية فإنّها في الأصل مناسبة لوجوب القصاص فلا يكون القتل هو العلّة، فيُجِيبُ:[2] بأَنّه عدم الإكراه المناسب نقيض الحكم وعدم الإكراه لكونه عدم المعارضة طرد لا يصلح للعلّية.

---

١. لعلّ الرابع زائد لأن معناه ورد في الخامس.

٢. في النسختين بعد كلمة «فيجيب»:

[بأن ما ذكرت من الوصف وهو الطواعية عدم الإكراه الّذي يناسب نقيض الحكم].

....

☜ وسابعها: أَنْ يبين كون الوصف المعارض به ملغي في جنس الأحكام كالطول والقصر.(١)

وثامنها: أن يبين استقلال ماعداه في صورة دونه إمّا بظاهر من النصوص أو بإجماع، وحينئذٍ يمتنع أَنْ يكون علّة مستقلة في محل التعليل وإلّا لزم الغاء المستقل واعتبار غير المستقل، هذا خلف، مثاله من علل الربا بالطعم وعورض بالكيل فيقول: الطعم علة مستقلة بظاهر قوله ﷺ: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلّا مثلا بمثل» فإن تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية، وكذلك من علل وجوب القتل على المرتد بالتنزيل(٢) فعورض بأنّ العلّة إنّما هي التبديل بالكفر بعد الإيمان لا مطلق التبديل فيقول: التبديل مطلقاً هو العلّة بظاهر قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه» ولا يجب على المستدل التعرّض لعموم الصور،(٣) ولا يكفي في الجواب إثبات الحكم في صورة دون الوصف المعارض به لجواز اثبات الحكم بعلّة أخرى؛ وكذلك لو أبدىٰ المعترض في صورة الإلغاء وصفاً آخر يخلف ما ألغىٰ المستدل(٤) فسد ☜

---

١. والصحيح أن يقال:... ملغىٰ مطلقاً كالطول والقصر أو ملغى في جنس ذلك الحكم كالذكورة في باب العتق.

٢. وفي نسخة «ج»: بالتبديل.

٣. في النسختين بدل كلمة «الصور»:

[صور التبديل لئلا ينتقض عليه بتبديل الكفر بالإيمان].

٤. في النسختين بعد كلمة «المستدل»:

[أي يقوم مقام الوصف المعارض به المدّعىٰ إلغاؤه بثبوت الحكم دونه فسد الغاء الوصف المعارض به وما يقوم مقامه وإلّا كان وصف المستدل في كل صورة جزء العلّة وكذا كل ☜

....

☞الإلغاء ويسمى تعدد الوضع لتعدد أصل العلّة مثاله [في امان العبد]: «أمان يصحّ من مسلم عاقل» فيصح، كالحرّ(١) لأنّهما مظنتان لإظهار مصالح الايمان، فيَعترض بالحرية فإنّها مظنة للفراغ في النظر فيكون أكمل فلا يجوز الإلحاق فيلغها بالمأذون له في القتال فيقول المعترض خَلَفَ الإذن الحرّية فإنّه (٢) مظنة لبذل الوسع والفراغ في النظر أو لعلم السيد بصلاحيته.

وجوابه: الغاء الوصف الّذي ذكره المعترض خَلَفاً للإلغاء، فإنْ ابدىٰ وصفاً آخر كان جوابه الإلغاء أيضاً، إلى أن يقف أمّا المعترض أو المستدل، ولا يكفي إلغاء الوصف بضعف المعنى مع تسليم مظنّة الحكم كما لو (٣) اعترض في الردة بالرجولية فإنّها مظنة الإتدام على القتال (٤) فيلغها بمقطوع اليدين (٥) ولا يكفي رجحان الوصف المعيّن (الّذي عينه المستدل على ما يعارضه) ولا كونه ☜

☞ واحد من الوصف المعارض به وما يقوم مقامه وإذ ذاك يكون معتبراً لا ملغىٰ ويسمّىٰ هذا النوع: تعدّد الوضع].

١. أي: كأمان الحر.

٢. أي الأذن.

٣. بعد «لو» في النسختين:

[علل المستدّل قتل المرتدة بالردّة بالقياس على قتل المرتدّ بها فيعترض المعترض بالرجوليّة...].

٤. بعد كلمة «القتال» في النسختين:

[وهي العلّة في الأصل].

٥. بعد كلمة «اليدين» في النسختين:

[فإن الرجولية فيه ضعيفة وإنّما لم ينفعه لأنّه لمّا سلّم كونه مظنّة فلا يمنعه ضعفها في صورة كما لو علل القصد في السفر بالمشقة مع أنّها تضعف في المترفه].

....

☜ متعدياً لاحتمال كونه جزءاً من العلّة[١] وإلّا لجاءَ التحكّم واختلفوا في أنّه هل يجوز تعدد الأُصول المقيس عليها أم لا؟ فمنع منه قوم لأنّه يلزم منه التشريع مع إمكان حصول المقصود بواحد منها، ومنهم من جوّز ذلك لأنّه أقوى في إفادة الظن، والقائلون بالجواز اختلفوا في أنّه هل يجوز الاقتصار في المعارضة في الأصل على أصل واحد أم لا؟ فمنع قوم منه لأنّه إذا عارضه المعترض في أصل واحد يبقىٰ قياس المستدل صحيحاً في الأصل الّذي لم يعارضه وبه يتم المقصود .

ومنهم من جوّزه لأنّ المستدَل قصد إلحاق الفرع بجميع الأُصول، فإذا فرّق المعترض بين الفرع وبعضها [٢] فقد تم مقصوده.

وعلى القول بوجوب المعارضة في الجميع اختلف القائلون به فمنهم من جوّز للمستدل الاقتصار في الجواب على أصل واحد لأنّه يحصل مقصوده به، ومنهم من لم يجوّز ذلك لأنّ المستدّل التزم صحة القياس على الجميع.

---

١. ورد في نسخة «ب» بعد عبارة «جزءاً من العلّة»:

[ولا استبعاد في ترجيح بعض الاجزاء على البعض. ولو سلّم الترجيح لم يفد استقلال الجزئية بل غايته أنّه يفيد ابطال استقلال القاصرة ولا يفيد ابطالها بالكلية لاحتمال الجزئية وإذا احتمل ذلك كان الحكم بكون وصف المستدلّ مستقلاً تحكّماً محضاً] .

٢. أي أصل من الأُصول.

قال: [السادس عشر] التركيب، تقدَّم .

[السابع عشر]: التَّعدية، وتمثيلها في إجبار البكر البالغة: بكرٌ، فجاز إجبارها كالبكر الصَّغيرة، فيعارض بالصِّغر، ويعدِّيه إلى الثيّب الصغيرة، [و] يرجع به إلى المعارضة في الأصل. *

....

* **أقول**: سؤال التركيب هو أحد الإيرادات الواردة على القياس وهو الوارد على القياس المركّب وقد تقدّم بيانه والجواب عنه في القياس المركب [١] .

وأمّا سؤال التعدّية[٢]، فهو أن يعين المعترض في الأصل معنى ويعارض به ثم يقول للمستدل: ما عللت به وإن تعدى إلى فرع مختلف فيه فالّذي عللت به أيضاً قد تعدى إلى فرع مختلف فيه وليس أحدهما أولى من الآخر، مثاله قول الشافعي في إجبار البكر البالغ: بكرٌ، فجاز إجبارها كالبكر الصغيرة. وقال الحنفي: العلّة الصغر والبكارة وإن تعدّت إلى البالغة، فالصغر متعدّ إلى الثيّب الصغيرة .

وهذا السؤال يرجع إلى سؤال المعارضة في الأصل مع زيادة التسوية به في التعدّية، وجوابه جوابه.[٣]

---

١. في مباحث شرائط حكم الأصل.

٢. وقد فصله في الإحكام: ٤ / ١٠٦ بعنون: «الاعتراض السابع عشر». ولاحظ : نهاية الوصول إلى علم الأُصول : ٤ / ٣٤٨.

٣. وهو ابطال ما عارض به المعترض واسقاطه عن الاعتبار، كما مرّ في سؤال المعارضة للأصل.

قال: [الثامن عشر]: منع وجودهِ في الفرع مثلُ: «أمانٌ صدر من أهلهِ في محلّه» كالمأذون، فيمنع الأهليَّة.

وجوابه: ببيان وجود ما عناه بالأهليَّة كجواب منعه في الأصل، والصحيح منع السائل من تقريره، لأنّ المستدلَّ مدَّعٍ، فعليه اثباتهُ، لئلّا ينتشر. *

. . . .

* **أقول:** هذا أحد الاسئلة [١] وهو منع وجود الوصف المدعىٰ علّيته في الفرع، مثاله: قولهم في أمان العبد: أمان صدر من أهله في محلِّه، فيصحّ كالمأذون فيمنع المعترض الأهليّة في الفرع وهو العبد الغير المأذون له في الحرب .

وجوابه ببيان وجود ما أراد من الأهليّة في الفرع، وهو كجواب منع وجود الوصف في الأصل.

واختلفوا في أنّه هل للسائل أن يثبت هذا السؤال أم لا؟ فمنع منه المصنف لأنّ المستدل مدّعٍ (لوجوده في الفرع)، فعليه إثباته لا على المعترض نفيه، وإلّا لانتشر الكلام.

---

١ . وقد رقمه الآمدي في الإحكام بـ«الاعتراض الثامن عشر» .

قال: [التاسع عشر]: المعارضة في الفرعِ بما يقتضي نقيض الحكم على نحوِ طرق اثبات العلّة .

والمختار: قبوله، لئلّا تختلَّ فائدة المناظرة.

قالوا: فيه قلب التناظر.

ورُدَّ: بأنّ القصد الهدم.

وجوابُه: بما يعترض به على المستدلِّ، والمختار، قبول الترجيح أيضاً: فيتعيَّن العمل، وهو المقصود.

والمختار: لا يجب الإيماء إلى الترجيح في الدليل، لأنّه خارج عنه، وتوقف العمل عليه من توابع ورودِ المعارضة لدفعها، لا أنّه منه.*

....

* **أقول:** هذا النوع التاسع عشر من الاعتراضات وهو: المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل إمّا بنص أو إجماع ظاهرٍأو غير ذلك من الطرق، فلابدّ من بيان تحققه وطريق كونه مانعاً أو شرطاً على أحد الطرق التي اثبت المستدل بها كون الوصف الّذي علل به علّة .

وقد اختلفوا في قبول هذا السؤال فقبله قوم وردّه آخرون، واختار المصنف الأوّل لأَنّ قصد المعترض هدم ما بناه المستدل، وهو حاصل هاهنا إذ دليله مقاوم لدليله ولا منع عليه في سلوك طريق الهدم دون طريق، ولو منع لزم سد باب فائدة البحث والاجتهاد والمناظرة .

واحتجّ الأولون بأن شأن المعترض الهدم، وذكر الدليل المعارض

....

☜ يكون استدلالاً وبياناً لا هدماً، ويلزم منه العكس .[١]

والجواب: أنَّ القصد الهدم وإن اختلف طرائقه .

وجواب هذا السؤال أنْ يقدح فيه المستدل بكلّ ما للمعترض أنْ يقدح به فيه أَنْ لو كان المستدل متسمكاً به .

وإِنْ عجز المستدل عن ذلك كان له أن يدفع السؤال بالترجيح على رأي قوم لأنّه مهما ترجّح ما ذكره المستدل بوجه من وجوه الترجيحات كان العمل به متعيّناً، وهو المقصود .

ومنع قوم من ذلك لأنّ ما ذكره المعترض وإن كان مرجوحاً فهو اعتراض.

واختلفوا في أنّه هل يجب على المستدل أنْ يذكر في دليله الإيماء إلى الترجيح؟ فاثبته قوم لتوقّف العمل بالدليل عليه فكان من اجزاءِ الدليل، ولو لم يذكره لم يكن ذاكراً للدليل. ونفاه آخرون لأنّه مسؤول عن الدليل وقد اتىٰ به والترجيح خارج عن مسمّى الدليل فلا يجب ذكره، وتوقف العمل بالدليل على الترجيح من توابع ورود المعارضة لدفعها لا أنّه جزء منالدليل.

---

١ . أي القلب بمعنىٰ أنّه يصبح المعترض مستدلاً والمستدل معترضاً.

قال: [العشرون] الفرق وهو راجع إلى إحدىٰ المعارضتين، وإليهما معاً على قول. *

. . . .

* **أقول:** سؤال الفرق [١] عند قوم عبارة عن المعارضة في الأصل والفرع إلّا أَنَّ بعض المتقدمين ذهب إلى أَنّه عبارة عن مجموع معارضتين؛ وعند المتأخرين أنّه عبارة عن أحدهما، وقال آخرون[٢]: سؤال الفرق عبارة عن بيان معنى في الأصل له مدخل في التعليل ولا وجود له في الفرع، فيرجع حاصله حينئذٍ إلى بيان انتفاء علّة الأصل في الفرع وبه ينقطع الجمع، والجواب ما تقدّم.[٣]

---

١. وهو الاعتراض العشرون.

٢. من المتقدمين.

٣. في الجواب عن المعارضة في الأصل والفرع.

قال: [الحادي والعشرون]: اختلاف الضابط في الأصل والفرع، مثل: تسبَّبوا بالشهادة فوجب القصاص كالمكره.

فيقال: الضابط في الفرع الشهادة، وفي الأصل الإكراه، فلا يتحقق التساوي.

وجوابه: أنّ الجامع: ما اشتركا فيه من التسبُّب المضبوط عرفاً، أو بأنّ افضاؤه في الفرع مثله، أو أرجح كما لو كان أصلهُ المغري للحيوان، فإنَّ انبعاث الأولياء على القتل طلباً للتشفي أغلب من انبعاث الحيوان بالإغراء بسبب نفرتِهِ، وعدم علمِهِ، فلا يضرُّ اختلاف أصلي التَّسبُّب، فإنّه اختلاف فرعٍ وأصلٍ، كما يقاس الإرث في طلاق المريض على القاتل في منع الإرثِ، ولا يفيد أنّ التفاوت فيهما ملغىً لحفظ النَّفس، كما أُلغي التفاوت بين قطع الأنملة وقطع الرقبة، فإنّه لم يلزم من إلغاء العالم إلغاءُ الحُرّ. *

. . . .

* أقول: هذا النوع الحادي والعشرون من الاعتراضات وهو المسمّى سؤال الاختلاف الضابط في الأصل والفرع مع اتحاد حكمهما،[١] كما لو قيل في مسألة شهود القصاص: تسببوا بالشهادة إلى القتل فوجب عليهم القصاص زجراً لهم عن التسبب كالمكره، فيقول المعترض: الضابط في الفرع الشهادة وفي الأصل الإكراه، والمقصود منهما وإنْ كان واحداً وهو الزجر فلا يمكن تعدية الحكم به لأنَّ

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٤ / ٣٥١.

....

☜ الضابط في الأصل غير موجود في الفرع، والضابط في الفرع يحتمل أن يكون مساوياً لضابط الأصل في الإفضاء إلى المقصود.

وجوابه: أنّ الجامع ما اشتركا فيه من التسبب المضبوط عُرفاً أو تبيّن أنّ الضابط في الفرع مفض إلى المقصود [١] أكثر من إفضاء ضابط الأصل إليه أو مساو له كما لو كان أصله «المغري للحيوان» من حيث إنّ انبعاث الولي للتشفّي والانتقام في الفرع أغلب من انبعاث الحيوان بالإغراء بسبب [غلبة] نفرته من الآدمي وعدم علمه فلا يضر اختلاف أصلّي التسبب[٢] لأنّه اختلاف في فرع وأصل كما يقاس الإرث في طلاق المريض على [حرمان] القاتل في منع الإرث،[٣] ولا يفيد المستدل أن يقول التفاوت بينهما ملغىً [٤] لحفظ النفس كما أنّه ألغى التفاوت بين قطع الأَنْمُلَة وقطع الرقبة، فإنّه يلزم من إلغاء العالم إلغاء الحرّ.[٥]

---

١. في النسختين بعد كلمة «المقصود»:
[كإفضاء ضابط الأصل لأن احتمال التساوي أرجح وأن إفضاؤه].

٢. في النسختين بعد كلمة «التسبب»:
[وهو كون أصل أحدهما شهادةً وأصل الآخر إكراهاً أو إغراءً، فإنّه اختلاف في فرع وأصل وكأنّه قبل الشهادة يوجب القصاص قياساً على الإكراه والإغراء، والجامع كون كلّ واحد منهما سبباً واختلاف الأصل والفرع وكونه شرطاً في القياس غير قادح في صحّته وإن بلغ الاختلاف إلى التضّاد].

٣. في النسختين بعد كلمة «الإرث» :
[كما تقدّم في المناسبة].

٤. في النسختين بعد كلمة «ملغىً»:
[أي بين ضابط الأصل والفرع مراعاة لحفظ النفس].

٥. في النسختين ورد هذا المقطع كما يلي:

قال: [الثاني والعشرون]: اختلاف جنس المصلحة، كقول الشافعيّة: أولج فرجاً في فرجٍ مشتهىً طبعاً محرَّمٍ شرعاً، فيحدُّ كالزَّاني، فيقالُ: حكمةُ الفرع الصيانة عن رذيلة اللِّواط، وفي الأصل دفع محذور اختلاط الأنساب، فقد يتفاوتان في نظر الشَّرع، وحاصله معارضةٌ.

وجوابه كجوابه بحذف خصوص الأصل. *

....

* **أقول**: إذا اتحد الضابط بين الأصل والفرع واختلف جنس المصلحة،(١) كقول الشافعي في مسألة اللواط: أولج فرجاً في فرج مشتهى طبعاً محرّم شرعاً، فيجب الحدّ كالزاني. فللمعترض أن يقول: الضابط وإن اتحد إلّا أنّ جنس المصلحة مختلف لأنّ الحكمة في الفرع هي صيانة النفس عن رذيلة اللواط وفي الأصل دفع محذور اختلاط الانساب وقد يتفاوتان في نظر الشارع فيناط الحكم بإحدىٰ الحكمتين دون الأُخرى، وحاصل هذا السؤال يرجع إلى المعارضة.

وجوابه كجوابه وهو أَنْ التعليل إنّما وقع بالضابط المشترك المستلزم لدفع المحذور اللازم من عموم الجماع، والتعرّض لحذف ما اختصّ به الأصل بأحد الطرائق الموجبة للحذف كالسبر والتقسيم وغير ذلك.

[☞الوجوب القصاص على قاطع الأنملة عند إفضاء القطع إلى الهلاك قياساً على قاطع الرقبة وإن كان التفاوت بينهما ظاهراً غير خفيٍّ مبالغة في صيانة النّفس، وإنّما لا يفيد لأنّه لا يلزم من إلغاء تفاوت القاتل إلغاء كل تفاوت، فإنّه قد أُلغي التفاوت بين العالم والجاهل فيقتل أحدهما بالآخر، ولم يلغ التفاوت بين الحرِّ والعبد، وإليه اشار بقوله: بأنّه لم يلزم من إلغاء العالِمَ إلغاءُ الحرِّ].

١. هذا هو الاعتراض الثاني والعشرون.

قال: [الثالث والعشرون]: مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل، كالبيع على النّكاح وعكسه.

وجوابهُ، ببيان أنّ الأختلاف راجعٌ إلى المحلِّ الّذي اختلافه شرطٌ لا في حكم وبيان. *

....

* **أقول:** هذا الثالث والعشرون من الاعتراضات وهو أن يقال: حكم الفرع مخالف لحكم الأصل، [1] فلا قياس لأنّ القياس عبارة عن تعدية حكم الأصل إلى الفرع بواسطة الجامع بينهما، ومع اختلاف الحكم فلا تعدية، مثالهُ: قياس صحة البيع على صحة النكاح أو بالعكس، وقياس وجوب الصلاة على الصوم وبالعكس.

وجوابه ببيان أَنَّ جنس الحكم واحد والاختلاف راجع إلى المحل الّذي هو شرط في صحة القياس، فإنّ القياس لابدّ فيه من تعدد المحل وليس الاختلاف في الحكم.

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٤ / ٣٥٣، وهو هناك الاعتراض الثامن عشر، وهو الأخير.

قال: [الرابع والعشرون] القلب: قلبٌ لتصحيح مذهبه، وقلبٌ لإبطال مذهب المستدلِّ صريحاً، وقلب بالإلتزام.

الأوّلُ: لبثٌ، فلا يكون قربةً بنفسه، كالوقوف بـ«عرفةَ»، فيقول الشافعيُّ: فلا يشترطُ فيه الصَّوم، كالوقوف بـ«عرفة».

الثاني: عضو وضوءٍ، فلا يُكتفىٰ فيه بأقلِّ ما ينطلقُ كغيره، فيقول الشافعي: فلا يتقدر بالربع.

الثالث: عقد معاوضةٍ فيصحُّ مع الجهل بالمعوّض، كالنكاح، فيقول الشافعيُّ: فلا يشترط فيه خيار الرُّؤية، لأنَّ من قال بالصحّة، قال بخيار الرؤية، فإذا انتفى اللاّزمُ، انتفى الملزوم.

والحقُّ أنّه نوع معارضةٍ اشترك فيه الأصل والجامع، فكان أولى بالقبول. *

....

* أقول: هذا الرابع والعشرون من الاعتراضات وهو المسمى بالقلب [١] وهو على ثلاثة أقسام:

الأوّل: قلب لتصحيح مذهب المعترض.

الثاني: قلب لابطال مذهب المستدل صريحاً.

الثالث: قلب لابطال مذهب المستدل بالالتزام.

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٤ / ٢٠٨.

....

☜ مثال الأوّل: قول الحنفي في مسألة الاعتكاف: لبْثٌ، فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة .

فيقول الشافعي فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة، فكلّ من المستدل والمعترض قد تعرض في دليله لتصحيح مذهبه إلّا أَنَّ المستدل أشار لعلته إلى اشتراط الصوم بالالتزام والمعترض أشار إلى نفي اشتراطه صريحاً وقد يكون كلّ واحد منهما يشير في دليله إلى تصحيح مذهبه صريحاً كقول الشافعي في إزالة النجاسة: طهارةُ تراد لأجل الصلاة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث، فيقول المعترض: طهارة تراد لأجل الصلاة فتصح بغير الماء كطهارة الحدث.

مثال الثاني: قول الحنفي في مسح الرأس: عضو من اعضاء الوضوء فلا يكفي فيه بأقلّ ما ينطلق عليه الإسم كسائر الأعضاء ؛ فيقول الشافعي: عضو من أعضاء الطهارة فلا يتقدر بالربع كغيره من الأعضاء ؛ فكلّ منهما قد أشار في دليله إلى إبطال مذهب خصمه وليس في ذلك ما يدلّ على تصحيح مذهب أحدهما لجواز أن يكون الحق غيرهما كمذهب مالك في وجوب الاستيعاب إلّا إذا كان في المسألة قولان لا غير، فإنّه يلزم من إبطال أحدهما صحة الآخر.

مثال الثالث: قول الحنفي في مسألة [بيع] الغائب: عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح. فيقول الشافعي: عقد معاوضة فلا يشترط فيه خيار الرؤية كالنكاح ؛ فالمعترض هاهنا تعرض لابطال مذهب الخصم بالالتزام لأَنَّ من قال بالصحة فقد قال بخيار الرؤية، فالخيار لازم الصحة، فإذا انتفىٰ انتفت الصحة.

☜ واختلف الناس في قبول هذا السؤال فقبله قوم من حيث إنّه يشير إلى

....

☜ ضعف الدليل لدلالته على نقيض مذهب المستدل. وردّه آخرون لأَنّ المعترض إمّا أن يعترض في دليله لنقُيض حكم المستدل أو لغيره، فإن كان الأوّل [فقد] تعذّر عليه القياس على أصل المستدل لأنّه يستحيل اجتماع حكمين متنافيين مجمع عليهما في أصل واحد، وإنْ كان الثاني لم يكن ذلك اعتراضاً على الدليل.

والحق القبول لأَنّ المعترض وإن تعرّض في الدليل لحكم يقابل حكم المستدل صريحاً فقد يمكن اجتماعهما في أصل واحد كما في إزالة النجاسة على ما ذكرناه،[1] وإنْ تعرّض لغيره فقد يصح القلب إذا كان ذلك لازماً عما ذكره المعترض كما في مسألة بيع الغائب، علىٰ أنّ القلب نوع من المعارضة اشترك فيه الأصل والجامع فكان أولى بالقبول من غيره من المعارضات.

---

١. في القسم الأوّل.

قال: [الخامس والعشرون] القول بالموجب، وحقيقته: تسليم الدَّليل مع بقاء النِّزاع، وهو ثلاثةٌ:

الأوّل: أن يستنتجه ما يتوهَّم أنّه محلُّ النّزاع، أو ملازمُهُ، مثل: قتل بما يقتلُ غالباً، فلا ينافي وجوب القصاص، كحرقه، فيردُّ: بأنَّ عدم المنافاة ليس محل النّزاع، ولا يقتضيه .

الثاني: أن يستنتجه إبطال ما يتوهَّمُ أنُّه مأخذُ الخصم، مثل: التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالمتوسَّل إليه، فيردُّ: إذ لا يلزم من إبطال مانعٍ انتفاءُ الموانعِ، ووجود الشرائط، والمقتضي .

والصحيح: أنّه مصدَّق في مذهبه، وأكثرُ القول بالموجب كذلك، لخفاء المأخذ، بخلاف محالِّ الخلاف.

الثالث: أن يسكت عن الصغرىٰ، وهي غير مشهورةٍ مثل: ما ثبت قربةً فشرطه النيّة كالصّلاة، ويسكت عن: «والوضوء قربةٌ» فيردُ، ولو ذكرها لم يرد إلّا المنع.

وقولهم: «فيه انقطاع أحدهما» بعيدٌ في الثالث، لاختلاف المرادين.

وجواب الأوّلَ: بأنّه محلُّ النزاع، أو مستلزم، كما لو قال: لا يجوز قتلُ المسلم بالذِّمي، فيقال بالموجب، لأنّه يجب، فيقول: المعنيُّ بـ« لا يجوز» تحريمه، ويلزم نفي الوجوب.

وعن الثاني: أنّه المأخذُ .

وعن الثالث: بأن الحذف سائغٌ. *

....

* أقول: هذا الخامس والعشرون من الاعتراضات وهو القول بالموجب،[١] وهو يرجع إلى تسليم ما اتخذه المستدل حكماً لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وهو على ثلاثة أقسام:

الأوّل: أن يكون المستدل استنتج من دليله ما يتوهم أنّه محل النزاع أو ملازمه، مثل ما إذا قال: «قتل بما يقتل غالباً» فلا ينافي وجوب القصاص كحرقه، فيقول المعترض: أقول بموجب ما ذكرت من الدليل ولا يلزم المطلوب، فإنَّ عدم المنافاة لا يلزم منها [٢] وجوب القصاص ولا نقيضه.

الثاني: أن يكون المستدل يستنتج من دليله إبطال مأخذ الخصم كما يقول: التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتوسل [٣] إليه فيقول المعترض: لا يلزم من ابطال مانع إنتفاء الموانع ووجود جميع الشرائط والمقتضي.

واختلف الجدليون [٤]:

فقال قوم: إنَّه يجب على المعترض ذكر مستند القول بالموجب في هذا النوع لاحتمال أن يكون هذا المأخذ عنده، فإذا علم أنّه لا يكلف بإظهار المأخذ عند إيراد القول بالموجب فقد يقول بذلك عناداً وإيقافاً لكلام المستدل. ☜

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٤ / ٢١٧.

٢. في نسخة «ج»: [منه].

٣. في نسخة «ج» بعد كلمة «كالتوسل»:
[كالمتوسل إليه فيقول المعترض أقول لموجب ما ذكرت ولا يلزم المطلوب لأنّه لا يلزم].

٤. في وجوب إلزام المعترض اظهار مدرك القول بالموجب.

....

☞ وقال آخرون: لا يجب ذلك لأنّه عاقل وهو أعرف بمأخذ إمامه فكان الظاهر من حاله الصدق ؛ وهذا النوع من القول بالموجب أكثر من النوع الأول وأشهر بين المناظرين لأن خفاء المدارك أغلب من خفاء الأحكام فإنّه قد يشترك الخواصّ والعوام في نقل الأحكام دون مداركها.

الثالث: أن يسكت المستدل عن الصغرى الّتي هي مشهورة مثل ما ثبت قربةً، فشرطه النيّة كالصلاة، ويهمل قوله: والوضوء قربة، فيقول المعترض: أقول بالموجب وامنع من إيجاب النيّة في الوضوء؟ ولو ذكرها المستدل لم يكن للمعترض إلّا المنع .

وقول الجدليين في القلب انقطاع أحدهما، صحيح في الأوّلين لما ذكرنا من توجههما عليه، وبعيد في الثالث لاختلاف المرادين، فلا يرد النفي والاثبات على محل واحد لأنّ أحدهما أراد بالقربة غيرما أراد به الآخر، وحينئذٍ يصير النزاع لفظياً فلا يلزم الانقطاع.

وجواب الأول أن المستنتج إنّما هو محل النزاع أو ملازمه كما لو قال: لا يجوز قتل المسلم بالذمي فيقال بالموجب لأنّه يجب، والواجب ليس بجائز فيقول المستدل: عنيتُ بقولي «لا يجوز»، التحريمَ، ويلزم نفي الوجوب حينئذٍ .

وعن الثاني: أَنَّ المستنتح المأخذ.(١)

وعن الثالث: بأَنَّ الحذف لإحدى المقدمتين سائغ والدليل عبارة عن مجموعهما .

---

١. في النسختين بعد كلمة «المأخذ»:

[وتبيّن اشتهاره بين النظّار كما سبق].

قال: والإعتراضات من جنس واحدٍ تتعدَّدُ اتفاقاً، ومـن أجـناسٍ، كالمنع، والمطالبة، والنقض، والمعارضة، منع أهل «سـمرقند» التـعدُّد، للخبط، والمترتبة منع الأكثرُ، لما فيه من التَّسليم للمتقدِّم فيتعيّن الآخر.

والمختار: جوازهُ، لأنّ التَّسليم تقديريٌّ فلتترتَّب، وإلّا كان منعاً بعد تسليمٍ فيقدَّم ما يتعلَّق بالأصل، ثمّ العلّةُ، لاستنباطها منه، ثمّ الفرع لبنائه عليهما، وتقدم النقض على معارضة الأصل، لأنّه يورد لإبـطاله العـلّة، والمعارضة لإبطال استقلالها.*

....

* **أقول:** الاعتراضات إمّا أن تكون من جنس واحد كالنقوض أو المعارضات في أحدى ركنّي القياس أمّا الأصل أو الفرع، وأمّا أن تكون من أجناس متعددةٍ كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة، فإن كان الأول فقد اتفق الجدليون على جواز إيرادها معاً لأنّه لا يلزم منها تناقض ولا خروج من سؤال إلى غيره، وإن كان الثاني فتلك الأسئلة لا تخلو إمّا أنْ تكون مترتبة أو غير مترتبة فإن كانت غير مترتبة فقد جوز الجمهور الجمع بينها ومنع منه أهل «سمرقند» وأوجبوا الاقتصار على سؤال واحد لقربه إلى الضبط وبعده عن الخبط.

وإنْ كانت مترتبة فقد اختلفوا في جواز إيرادها معاً، فـمنع الأكـثر مـنه لأنّ المناظر إذا طالب بتأثير الوصف بعد أنْ منع وجوده فقد نزل عن المنع وأشعر بتسليم وجوده لأنّه لو بقي على منع وجود الوصف لَمَا طالب بتأثيره لأنّ تأثير ما لا وجود له محال، وحينئذٍ فلا يستحق المعترض جواباً إلّا عن السؤال الأخير.

وجوّزه آخرون بأنْ يطلب تأثير الوصف بعد منع وجوده على تقدير

....

☜ التسليم لوجوده بأَنْ نقول: لو سلَّمنا وجوده تقديراً فلا نسلّم تأثيره، وإذا كان كذلك فلنرتب الأسئلة وإلّا كان منعاً لتسليم ما ثبت تسليمه .

فأُولىٰ ما تُقدم سؤال الاستفسار لأَنَّ من لا يعرف مدلول اللفظ لا يعرف ما يتجه عليه، ثم سؤال فساد الاعتبار لأَنّه نظر في فساده من حيث الإِجمال، ثمّ فساد الوضع، [1] ثم منع الحكم في الأصل، ثم منع وجود العلّة فيه لأَنَّ العلّة مستنبطة من حكم الأصل فتأخر السؤال عنها عن السؤال عنه، ثم ما يتعلق بعلّية الوصف كالمطالبة، وعدم التأثير، والقدح في المناسبة، والتقسيم، وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط، وكون الحكم غير صالح لإفضائه إلى المقصود، ثم النقض والكسر لكونه معارضاً لدليل العلّية، ثمّ المعارضة في الأصل لأنّه متعارض لنفس العلّة فهو متأخر عن النقض [2]، ثم التعدية والتركيب لأَنَّهما في الحقيقة معارضة في الأصل، ثم منع وجود العلّة في الفرع ومخالفة حكمه لحكم الأصل ومخالفته للأصل في الضابط والمعارضة في الفرع، وسؤال القلب، والقول بالموجب.[3]

---

١. في النسختين بعد كلمة «الوضع» :
[لأنّه أخص من فساد الاعتبار، والنظر في الأعم مقدّم].

٢. في بعض المصادر بدل «النقض»: [المعارض].

٣. قد توقف الشارح المعظم في عد الاعتراضات عند الاعتراض الخامس عشر في حين أن الآمدي في الإحكام: ٣ / ١٠٥ ـ ١٣٣. قد أنهاها إلى الاعتراض الخامس والعشرين وإليك عناوينها: .

سؤال التركيب، سؤال التعدية، منع وجود الوصف المعلل به في الفرع، الفرق، اختلاف الضابط واتحاد الحكمة، اتحاد الضابط واختلاف الجنس، مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل، سؤال القلب، سؤال القول بالموجب.

قال: والاستدلال يطلق على ذكر الدليل، ويطلق على نوع خاصٍّ، وهو المقصود، فقيل: ما ليس بنصٍّ، ولا إجماعٍ، ولا قياسٍ، وقيل: ولا قياس علَّةٍ، فيدخلُ نفي الفارق والتلازم.

وأمّا نحو: وُجِدَ السَّببُ أو المانع، أو: فقد الشَّرط، فقيل: دعوى دليلٌ، وقيل: دليلٌ، وعلى أنَّه دليلٌ قيل: اسْتدلالٌ وقيل: إنْ أُثْبِتَ بِغَيْرِ الثَّلاثة.

والمختار: أنّه ثلاثةٌ: تلازمٌ بين حُكمينِ من غيرِ تعيينِ علّةٍ، وإستصحابٌ، وشرع مَنْ قبلنا. *

....

[الاستدلال]

* **أقول:** لمَّا فرغ من البحث في القياس شرع في الاستدلال، [1] وهو أحد الطرق المفيدة للأحكام وهو لفظ مشترك بين معان :

فيطلق على ذكر الدليل سواء كان نصاً أو إجماعاً أو قياساً، ويطلق على معنى آخر أخصَّ منه وهو المعني به هاهنا وهو دليل لا يكون نصاً ولا إجماعاً ولا قياساً، وقيل دليل لا يكون نصاً ولا إجماعاً ولا قياس علة، فيدخل تحته قياس نفي الفارق، وهو القياس في معنى الأصل على ما مرّ وقياس التلازم، وهو قياس الدلالة.

واختلفوا في مثل قولنا: وجد السبب فيوجد المسبب، أو وجد المانع أو ☜

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٤ / ٣٥٧ و ٤٤٧؛ المحصول: ٢ / ٥٨٢.

....

☜ انتفى الشرط فينتفي الحكم هل هو دليل أم لا؟ فقال قوم أنّه دليل، وقيل إنّه دعوى دليل، والقائلون بأنّه دليل قال بعضهم: إنّه استدلال لأنّه ليس بنص ولا إجماع ولا قياس، وقيل[1]: إنْ أُثبت بغير الثلاثة فهو استدلال وإلّا فلا، واختار المصنف أنّ أنواع الدليل ثلاثة: الأوّل: التلازم بين الحكمين من غير تعيين العلّة الجامعة وإلّا كان قياساً، والثاني: الاستصحاب، والثالث: شرع من قبلنا.

---

١. وجاءت العبارة بعد كلمة «وقيل» في النسختين:

[إن أبيت السبب أو المانع أو الشرط بغير الثلاثة أي النص والإجماع والقياس...].

قال: الأول: تلازم بين ثبوتين أو نفيين، أو ثبوتٍ ونـفيٍ، أو نـفيٍ وثبوتٍ، والمتلازمان: إن كانا طرداً وعكساً كـالجسم والتأليـفٍ، جـرى فيهما الأَولان طرداً وعكساً.

وإنْ كانا طرداً لا عكساً، كالجسم والحدوث، جـرىٰ فـيهما الأوّل طرداً، والثاني عكساً .

والمتنافيان إنْ كانا طرداً وعكساً، كالحدوث ووجوب البقاء، جرى فيهما الآخران طرداً وعكساً: فإنْ تنافيا إثباتاً، كـالتّأليف والقـدم، جـرى فيهما الثالث طرداً وعكساً، وإن تنافيا نفياً، كالأساس والخلل، جرى فيهما الرابع طرداً وعكساً.

الأوّل: في الأحكام: من صحَّ طلاقه، صحَّ ظهاره، ويـثبت بـالطرد ويقوى بالعكس، ويقرّر بثبوت أحد الأثرين، فيلزم الآخر للزوم المـؤثِّر وبثبوت المؤثِّر ولا يُعيّن المؤثَّر، فيكون انتقالاً إلى قياس العلّة.

الثَّاني: لو صحَّ الوضوء بغير نيَّةٍ، لصحَّ التيمُّم، ويثبت بالطرد كـما تقدَّم، ويُقَرَّرُ بانتفاءِ أحد الأثرين فـينتفي الآخـر، للـزوم انـتفاءِ المـؤَثِّرِ وبانتفاء المؤثَّر .

الثالث: ما كان مباحاً لا يكون حراماً.

الرابع: ما لا يكون جائزاً يكون حراماً، ويقرَّران بثبوت التنافي بينهما

أو من لوازمهما. *

....

* **أقول:** المتلازمان[١] إمّا أنْ يكونا ثبوتيين [٢] أو نفيين أو يكون الملزوم ثبوتياً واللازم نفياً أو بالعكس، والمتلازمان إمّا أنْ يتلازما طرداً وعكساً أو طرداً لا عكساً فإنْ تلازما طرداً و عكساً جرى فيهما الأَولان أعني أَنْ يكونا ثبوتيين ونفيين كالجسم والتأليف فإنّه لمّا كان الجسم ملزوماً للتأليف وبالعكس طرداً وعكساً كان الجسم الثبوتي ملزوماً للتأليف الثبوتي طرداً و عكساً وعدم الجسم السلبي ملزوماً لعدم تأليف السلبي طرداً وعكساً.

وإنْ تلازما طرداً لا عكساً كالجسم والحدوث، فإنَّ الجسم مستلزم للحدوث ولا ينعكس، فإنّه ليس الحدوث مستلزماً للجسم وهما ثبوتيّان تلازما طرداً و لم يتلازما عكساً فيجري فيهما :

الأوّل: أعني التلازم الثبوتي طرداً فإنّ كلّ جسم محدث، ويجري فيهما .

الثاني: عكساً أعني التلازم السلبي فإنّ عدم [الجسم وعدم الحدوث متلازمان عكساً لا طرداً فإنّه يمكن جعلوا الأمر عن الجسم والحدوث وإنّما سلبهما يتلازمان عكساً أي يتلازم الجسم والحدوث]، [٣] والمتنافيان إنْ كانا طرداً وعكساً، [٤] ☜

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٤ / ٣٥٨.

٢. كذا في جميع النسخ وفي المتن: «ثبوتين».

٣. جاءت العبارة التالية في نسخة «ج» بدلا عما في المتن:
[الحدوث مستلزم لعدم الجسم].

٤. في النسختين بعد كلمة «عكساً» :

....

☜ فإن كلّ محدث ليس بواجب و كلّ ما ليس بمحدث فهو واجب، فقد حصل تلازم بين ثبوت ونفي وبين نفي وثبوت كلّ واحد منهما طرداً وعكساً [لا كلّ واحد منهما عكس الآخر](١) وإنْ تنافيا اثباتاً كالتأليف والقدم فإنّهما متنافيان اثباتاً ويجوز رفعهما، جرى فيهما [الثبوت].

الثالث: وهو استلزام الثبوت للنفي طرداً وعكساً فإنّ التأليف مستلزم لعدم القِدَم، هذا في الطرد ؛ وفي العكس القِدَمُ مستلزم لعدم التأليف، وإنْ تنافيا نفياً كالأساس و الخلل جرى فيهما [النفي].

الرابع: أعني التلازم بين نفي وثبوت طرداً لاستلزام عدم الأساس الخلل، وعكساً لاستلزام عدم الخلل، الأساس.

مثال الأول ـ وهو التلازم من بين ثبوتين في الأحكام ـ قولنا: من صح طلاقه صح ظهاره، وتثبت هذه الملازمة بالطرد وتقوى بالعكس،(٢) وتقرر اللزوم ☜

[☜ أي تنافياً في الوجود والعدم كالحدوث ووجوب البقاء فإنّ الحدوث والوجوب متنافيان وجوداً وعدماً جرىٰ بينهما الآخران أعني التلازم بين ثبوت ونفي كل واحد منهما طرداً وعكساً].

١. وجاء بدلاً عنها في النسختين ما يلي:
[فإنّه يصدق أيضاً كل ما ليس بواجب فهو محدث وكل ما هو واجب فليس بمحدث إنْ تنافيا].

٢. في النسختين بعد كلمة «بالعكس»:
[أي إنْ ثبت بدوران صحة الظهار مع صحة الطلاق وجوداً وعدماً حتّى يلزم كون صحّة الطلاق علّة لصحّة الظهار فيستلزمها وتقرر بأنّ الصحيحين أثران لمؤثر واحد ويلزم من ثبوت أحد الأثرين ثبوت الآخر لثبوت المؤثر فإنّ وجود أحد الأثرين دليل على وجود المؤثر وهو دليل على وجود الأثر الآخر].

....

☜ بثبوت أحد الأمرين يثبت الآخر لثبوت المؤثر فإنَّ وجود أحد الأثرين دليل على وجود المؤثر وهو دليل على وجود الأمر الآخر، وتقرر أيضاً بثبوت المؤثر من غير تعيين للمؤثر وإلّا كان انتقالاً إلى قياس العلّة ولم يكن استدلالاً .

مثال الثاني ـ وهو التلازم بين النفيين ـ قولنا: لو صحّ الوضوء بغير نيّة لصح التيمم، ويثبت بالطرد كما تقدّم في جانب الثبوت، ويقرر بانتفاء أحد الأثرين، فينتفي المؤثر فينتفي الأثر الآخر، فإنَّ الأثرَ إذا انتفىٰ انتفىٰ المؤثر أوّلاً، ويقرر أيضاً بانتفاء المؤثر .

مثال الثالث ـ وهو أنْ يكون الملزوم ثبوتاً واللازم نفياً ـ قولنا: ما كان حلالاً لا يكون حراماً .

مثال الرابع ـ عكسه ـ وهو قولنا: ما لا يكون مباحاً يكون حراماً، ويقرر هنا بأَنَّ الملازمتان بثبوت التنافي بين الحكمين أو بين لوازمهما، فإذا تقرر ذلك وثبت أحدهما، لزم انتفاء الآخر.

قال: ويَرِدُ على الجميع: منعهما ومنع أحدهما، ويَرِدُ من الأسئلة ما عدا أسئلة نفس الوصف الجامع.

ويختص بسؤالٍ، مثل قولهم في قصاص الأيدي باليد: أحد مُوجبي الأصل، وهو النفس، فيجب بدليلِ الموجب الثاني، وهي الدية، وقُرِّرَ بأَنَّ الدية أحد الموجبين، فيستلزم الآخر، لأنَّ العلَّة إنْ كانت واحدةً، فواضحٌ، وإِنْ كانت متعدّدةً، فَتَلازُمُ الحكمين دليلُ تلازم العِلَّتَيْن.

فيعترضُ: بجواز أَنْ يكون في الفرع بأُخرىٰ لا تقتضي الآخر، ويرجِّحُهُ باتساع المدارك، فلا يلزم الآخر.

وجوابُهُ: أَنَّ الأصلَ عدمُ أُخْرَىٰ، وترجيحه بأولوية الاتحاد، لما فيه من العكس.

فإنْ قال: فالأصل عدم علّة الأصل في الفرع، قال: والمتعدِّية أولىٰ.*

....

* **أقول**: لما فرغ من أنواع التلازم والتنافي شرع في الاعتراض عليها، وقوله: ويَرِدُ على الجميع منعهما، يعني به أَنَّ انواع التلازم يرد عليها المنع في[1] اللازم والملزوم أو في أحدهما إمّا في اللازم أو في الملزوم ويرد هاهنا من الأسئلة ما

---

١. جاء بعد كلمة «في» في النسختين:

[ويرد هاهنا من الاسئلة ما ذكرنا في فصل القياس ما عدا أسئلة نفس الوصف الجامع فإنّها مختصّة بالقياس]

....

☜ ذكر في فصل القياس ماعدا أسئلة نفس الوصف الجامع فإِنّها مختصّة بالقياس لعدم تعيين العلّة هاهنا، ويختصّ التلازم المذكور بسؤال آخر غير ما ذكرنا في قياس العلّة، وذلك إذا كان الجامع من الأصل والفرع أحد موجبي الأصل أي علّته، مثاله: قولهم في قصاص الأيدي باليد الواحدة: إِنَّ قصاص الأيدي باليد الواحدة أحد موجبي علّة الأصل وهو تفويت النفس، وإذا كان كذلك فيجب في الفرع بدليل وجود الموجب الثاني لعلّة الأصل وهو الدية على تقدير وجودها في الفرع .

وقرَّروا وجوبها في القصاص في الفرع بأنَّ الدّية أحد الموجبين فيستلزم الموجب الآخر لأنَّ علّة الموجبين في الأصل ـ إنْ اتحدت ـ فواضح لزوم المطلوب لاستلزام وجود أحد موجبيها في الفرع وجودها المستلزم لوجود الموجب الآخر وهو القصاص على الكل، وإِنْ تعددت فتلازم الحكمين في الأصل دليل تلازم العلتين، فيعترض المعترض بما ذكرنا من السؤال وهو المختص بقياس الدلالة. وتقرير الاعتراض والجواب عنه قد تقدّم فيما مضى.

قال: الاستصحاب: الأكثر، كالمزني، والصيرفي، والغزالي: على صحته، وأكثر الحنفية: على بطلانه كان نفياً أصليّاً، أو حكما شرعيّاً، مثل قول الشافعية في الخارج: الإجماع على أنَّه قبله متطهرٌ، والأصل البقاء حتّى يثبت معارضٌ، والأصل عدمه.

لنا: أنّ ما تحقَّق ولم يظنَّ معارضٌ يستلزم ظنَّ البقاء.

وأيضاً: لو لم يكن الظنَّ حاصلاً، لكان الشك في الزوجيّة ابتداءً كالشك في بقائها في التحريم أو الجواز، وهو باطلٌ، وقد استصحب الأصل فيهما.

قالوا: الحكم بالطهارة ونحوها حكم شرعي، والدليل نصٌ أو إجماعٌ، أو قياس.

وأُجيب: بأنّ الحكم البقاء، ويكفي فيه ذلك ولو سلَّم فالدليل الأستصحاب.

قالوا: لو كان الأصل البقاء، لكانت بيّنة النفي أولى، وهو باطل بالإجماع.

وأُجيب: بأنّ المثبت يبعد غلطه، فيحصل الظنّ.

قالوا: لا ظنَّ مع جواز الأقيسة .

قلنا: الفرض بعد بحث العالم. *

....

[الاستصحاب]

* أقول: اختلف الناس في استصحاب الحال [١] هل هو حجّة أم لا؟ ☜

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٤ / ٣٦٣ ـ ٣٩٤؛ الذريعة إلى أُصول الشريعة: ٥٥٧ ـ ☜

....

☞ فذهب جماعة من الاشاعرة كالمزني والصيرفي والغزّالي و جماعة الإمامية الى صحّته، وذهب جماعة من المعتزلة كأبي الحسين البصري وأكثر الحنفية إلى بطلانه، وزعم هؤلاء أنّه يفيد الترجيح لا غير .

واختار المصنف الأول سواء كان الاستصحاب للنفي الأصلي أو للحكم الشرعي، مثاله قول الشافعية في الخارج من غير السبيلين: متطهر قبل الخروج، فيكون كذلك بعد الخروج، لأنّ الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت دليل معارض يقتضي عدمه، والأصل عدم ذلك الدليل .

واستدل المصنف بوجهين :

الأوّل: أنّ الاستصحاب يفيد الظن فيجب العمل به أمّا الأُولىٰ فلأنّا نعلم قطعاً أنّا متىٰ تحققنا ثبوت أمر ولم يحصل لنا ظن بوجود معارض له، فإنّا نظن قطعاً ثبوت ذلك الأمر على ما كان عليه، وأمّا الثانية فظاهرة .

الثاني: أنّ الاجماع واقع على أنّ من شكّ في حصول الزوجية لامرأة فإنّها تكون محرّمة عليه، ومن شك في بقاء الزوجية بعد حصولها فإنّها لا تكون محرّمة عليه، فنقول: لو لم يكن الأصل البقاء لكان الأصل أمّا العدم أو يتساويا، والأول باطل وإلّا لزم تحريم الزوجة، والتالي باطل أيضاً وإلّا لزم عدم الفرق .[1] ☜

☞ ٥٦١؛ عدة الأُصول: ٢ / ٧٥٣؛ الإحكام لابن حزم: ١ / ٦٨؛ المعتمد: ٢ / ٣٢٣؛ التبصرة: ٥٣٠؛ المستصفىٰ: ١ / ٣٨٤؛ المحصول: ٢ / ٥٥٩.

١. في نسخة «ج» فقط بعد كلمة «الفرق»:

[وهو باطل لوقوع الاتفاق على الفرق بين الصورتين في الجواز والتحريم لامتناع مدّ اليد إليها ☜

....

☜ واحتجّ المخالف بوجوه:

أحدها: أنَّ حصول الطهارة ـ لو كان ـ شرعي فلابُدَّ له من دليل، والدليل إمّا أنْ يكون نصّاً أو إجماعاً أو قياساً فلا يكون الاستصحاب حجّة.

والجواب: ليس الحكم المستنبط من الاستصحاب الطهارة بل بقاء الطهارة ويكفي فيه الاستصحاب، ولو سلَّمنا لكن الدليل هو الاستصحاب ويُمنع انحصار الأدلة فيما ذكرتم فإنْ هذا نفس النزاع هاهنا.

وثانيها: أنَّه لو كان الأصل بقاء ما كان على ما كان لزم ترجيح بينة النفي على الاثبات، والتالي باطل اجماعاً، فالمقدّم مثله.

والجواب: أنّ بيّنة الإثبات إنّما ترجّحت من حيث إنَّ الظنّ بها أقوى لأنّها بعيدة عن الغلط بخلاف بيّنة النفي.

وثالثها: إنّا بعد حصول الشرع يغلب على ظنّنا كون كلّ صورة إمّا أنْ تكون قد شرع فيها الحكم بالنص أو بالقياس وعلى هذا التقدير كيف يبقى الظن بالاستمرار باقياً.

والجواب: إنّا إنّما نتمسّك بالاستصحاب بعد بحث العالِم عن الأَقيسة والنصوص.

☜ على التقدير الأوّل دون الثاني وإنّما فرّقوا بينهما لانهم استصحبوا الأصل في الصورتين حتّى قيل بامتناع الأولىٰ وجواز الثانية].

قال: شرع من قبلنا: المختار: أَنَّه ﷺ قبل البعث متعبِّدٌ بشرع، قيل: نوح. وقيل: إبراهيم . وقيل: موسى. وقيل: عيسى عليه السلام. وقيل: ما ثبت أنّه شرعٌ.

ومنهم من منع، وتوقف الغزاليُّ.

لنا: الأحاديث متضافرة: كان يتعبَّد، كان يتحنثُ، كان يصلِّي، كان يطوفُ.

واستدل: بأنَّ من قبله لجميع المكلفين.

وأُجيب: بالمنع.

قالوا: لو كان، لقضت العادة بالمخالطة أو لزمتهُ.

قلنا: التواتر لا يحتاج، وغيره لا يفيد.

وقد تمتنع المخالطة لموانع؛ فيحمل عليها جمعاً بين الأدلة.

....

[شرع النبي قبل البعثة]

* **أقول:** اختلف الناس في أنّ النبي ﷺ هل كان متعبّداً بشرع أحد من الانبياء قبله قبل النبوة أم لا؟ فذهب جماعة إلى أنّه كان متعبّداً، ونفاه آخرون كأبي الحسين البصري وغيره، وتوقف الغزّالي و القاضي عبدالجبار .

والمثبتون اختلفوا: فذهب بعضهم إلى أنّه كان متعبّداً بشرع نوح، وآخرون قالوا بشرع إبراهيم، وآخرون بشرع موسى، وآخرون بشرع عيسى، وآخرون ☜

....

☜ قالوا: إنّه ما ثبت أنّه شرع .

واستدل المصنف على أَنّه كان متعبّداً بشرع من قبله بما نُقل نقلاً يقارب المتواتر أَنّه كان يصلّي، ويحجّ، ويعتمر، ويطوف بالبيت، ويجتنب الميتة، ويذكّي ويأكل اللحم، ويركب الحمار، وهذه أمور لا يدركها العقل فلا مصير إليها إلّا من الشرع .

واستدلَّ آخرون على هذا المذهب أيضاً بأنَّ عيسى كان مبعوثاً إلى جميع المكلَّفين والنبي ﷺ كان من جملة المكلفين فيكون عيسى مبعوثاً إليه.

والجواب: لا نسلم عموم دعوة من تقدّمه .

واحتجّ المخالف: بأنّه لو كان متعبّداً بشرع من قبله لكان مخالطاً لأهل تلك الشريعة للعادة الجارية بذلك أو لزمته المخالطة لارباب تلك الشريعة بحيث يستفيد منهم الأَحكام، ولمّا كان التالي باطلاً اجماعاً فكذلك المقدّم .

والجواب: لا نسلم وجوب المخالطة لأنَّ الشرع المنقول إليه عمَّن تقدمه إنْ كان تواتراً فلا يحتاج إلىٰ المخالطة والمناظرة، وإنْ كان آحاداً فهو غير مقبول خصوصاً مع اعتقاده بأَنَّ أهل زمانه ﷺ كانوا في غاية الإلحاد، سلَّمنا أَنّه كان تحصل المخالطة [ولكن] قد لا تحصل لموانع تمنع منها، فيحمل ترك المخالطة لمن يقاربه من أرباب الشرائع المتقدّمة على تلك الموانع جمعاً بين الأدلة .

قال: المختار: أنّه بعد البعث متعبَّدٌ بما لم ينسخ.

لنا: ما تقدم، والأصل بقاؤهُ.

وأيضاً: الاتفاق على الاستدلال بقوله: ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾[1] .

وأيضاً: ثبت أنَّه قال: «من نام عن صلاةٍ أو نسيها، فليصلها إذا ذكرها» ؛ وتلا: ﴿وَ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾[2]، وهي لموسى عليه السلام ؛ وسياقه يدلُّ على الاستدلال به .

قالوا: لم يذكر في حديث معاذ وصوَّبَه .

وأُجيب: بأنّه تركه: إمَّا لأنَّ الكتاب يشمله، أو لقلّته؛ جمعاً بين الأدلَّة.

قالوا: لو كان، لوجب تعلمها والبحث عنها.

قلنا: المعتبر المتواتر، فلا يحتاجُ.

قالوا: الإجماع على أنَّ شريعته صلى الله عليه وآله وسلم ناسخةٌ.

قلنا: لِمَا خَالَفَهٰا، وإلَّا وجب نَسخُ وجوب الإيمان وتحريم الكفر.

....

* أقول: اختلف الناس في أنَّ الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بعد البعثة هل هو متعبد بما لم يُنسخ من شرع الانبياء أم لا؟ فنفاه قوم وأَثبته آخرون.

واستدل المصنف على الاثبات بوجوه:

أحدها: ما تقدّم من أنّه كان متعبّداً قبل النبوة والأصل بقاء ذلك التعبّد عملاً بالاستصحاب إلى [أن] يرد الناسخ، والتقدير أنّه لم ينسخ .

---

١. المائدة: ٤٥.

٢. طه: ١٤.

....

☜ وثانيها: أنّه قد وقع اتفاق العلماء على وجوب القصاص بقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ وهو إشارة إلى ما ورد في التوراة.

وثالثها: ما نقل عنه ﷺ مِنْ أنّه قال: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلّها إذا ذكرها، ثم قرأ ﴿وَ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾.[1] وهي أمر لموسىٰ، وسياق هذه القراءة عقيب ذلك الحكم مشعر بكون المتلو دليلاً على الحكم.

احتجّ المخالف بوجوه:

أحدها: أنّه لما بعث معاذاً إلى اليمن لم يذكر معاذ شريعة المتقدّمين مع أنّه ﷺ صوَّبه، ولو كان شرع من قبلنا أحد المدارك للأحكام لوجب على النبي ﷺ إظهاره لمعاذ حين تركه.

والجواب: أنّه ترك معاذ شرع من تقدمنا لكونه داخلاً تحت الكتاب بوجه ما، أو أنّه تركه لعلّة لا نعرفها الآن جمعاً بين الأدلة.

وثانيها: لو كانت الكتب السالفة حجّة لنا لوجب علينا تعلمها والبحث عنها كوجوب تعلم القرآن والسنة، ولمّا لم يكن كذلك ثبت أنّا لسنا متعبّدين بها.

والجواب: أنّ المتواتر منها هو المعتبر وهو غير محتاج إلى البحث.

وثالثها: اجمعت الأُمّة على أنّ شريعته ﷺ ناسخة لجميع الشرائع الماضية فكيف نتعبّد نحن بها مع نسخها.

والجواب: أنّ المنسوخ من الشرائع السابقة ليس إلّا ما خالف شريعتنا، وإلّا لوجب نسخ وجوب الإيمان وتحريم الكفر لكونه من الشرائع السابقة.

---

١. مسند أحمد: ٥ / ٣٨٢؛ سنن الترمذي: ٥ / ٣٣٦؛ سنن البيهقي: ٥ / ٢١٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٣ / ٢٨٧.

قال: مذهب الصحابي ليس حجّةً على صحابي إتفاقاً.

والمختار: ولا على غيرهم.

وللشافعيّ، ولأحمد قولان في أنَّه حجَّةٌ متقدِّمة على القياس.

وقال قوم: إنْ خالف القياس.

وقيل: الحجّةُ قول أبي بكر وعمر.

لنا: لا دليل عليه، فوجب تركه.

وأيضاً: لو كان حجّة على غيرهم، لكان قول الأعلم الأفضل حجَّةً على غيره، إذ لا يُقدَّرُ فيهم أكثر.

واستدلَّ: لو كان حجّة لتناقضت الحُجج.

وأُجيب: بأنّ الترجيح أو الوقف أو التخيير يدفعه كغيره.

واسْتُدلَّ لو كان حجَّةً، لوجب التقليد مع إمكان الاجتهاد.

وأُجيب: إذا كان حجّة فلا تقليد.

قالوا: «أصحابي كالنجوم»، «اقتدوا باللذين من بعدي» .

وأُجيب: بأنّ المراد المقلِّدون، لأنّ خطابه للصَّحابة.

قالوا: ولّىٰ عبدالرحمن عليّاً ﷺ، بشرط الاقتداء بالشيخين، فلم يقبل، وولّى عثمان، فقبل، ولم ينكر، فدلَّ على أنّه إجماعٌ.

قلنا: المراد متابعتهم في السيرة والسياسة، وإلّا وجب على

الصحابي التقليد.

قالوا: إذا خالف القياس، فلابدّ من حجَّةٍ نقليّةٍ.

وأُجيب: بأن ذلك يلزم الصحابي، ويجري في التابعين مع غيرهم. *

....

[حجّية قول الصحابي]

* **أقول**: اتّفق الناس على أَنَّ مذهب الصحابي ليس حجّة في حق صحابي آخر،[1] وإنّما الخلاف في أنّه هل هو حجّة على غير الصحابي أم لا؟ فذهبت الأشاعرة والمعتزلة والشافعي في أحد القولين عنه وأحمد في إحدىٰ الروايتين إلى أَنّه ليس بحجّة، وذهب مالك والرازي وبعض أصحاب أبي حنيفة إلى أنّه حجّة مقدّمة على القياس ؛ وذهب قوم إلى أَنّه حجّة إنْ كان مخالفاً للقياس وإلّا فلا، قال آخرون أَنَّ الحجّة من اقوال الصحابة إنّما هي قول أبي بكر وعمر.

والدليل على أنّ قول الصحابي ليس حجة مطلقاً أَنّه لا دليل على كونه حجة فوجب نفيه، وأيضاً لو كان قول الصحابي حجة لكان قول الأَعلم حجة على غيره، والتالي باطل فالمقدم مثله، وبيان الشرطية أَنَّ الصحابة لا يُقدَّر فيهم أكثر من العلم والدين فلو كان بلوغ النصيب الوافر من هذين مقتضياً لتقليد الغير لكان كلّ من اتصف بهما، كذلك ؛ وأَمّا بطلان التالي فبالاتفاق .

وقد احتجّ القائلون بأَنَّ قول الصحابي ليس بحجة بوجوه ضعيفة استدرك عليها المصنف:

---

١ . نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٤ / ٤٢١؛ المحصول: ٢ / ٥٦٢؛ الإحكام للآمدي: ٤ / ١٥٥ .

....

☜ منها: أَنّه لو كان قول الصحابي حجة لتناقضت الحجج، والتالي باطل فالمقدم مثله، وبيان الشرطية أَنّ الصحابة كثيراً ما اختلفوا في المسائل وليس قول البعض أولىٰ من قول البعض الآخر حتى يكون أحدهما حجة والآخر ليس بحجة ؛ وبطلان التالي ظاهر .

والجواب: المنع من الملازمة بناءً على أنَّ المكلّف يرجِّح أحد القولين على الآخر أو على القول بالوقف أو التخيير كما في غيره من الأدلة المتعارضة .

ومنها: أَنَّ قول الصحابي لو كان حجة لوجب التقليد مع التمكّن من النظر والاجتهاد، والتالي باطل فالمقدم [مثله] .

بيان الشرطية أَنّ المجتهد إذا رأى قول الصحابي قاضياً بحكم وكان قول الصحابي حجّة وجب عليه الانقياد إليه والقبول منه، وبطلان التالي ظاهر بالإجماع .

والجواب: لا نسلِّم الملازمة، وبيان المنع: أَنَّ قول الصحابي إذا كان حجة فالمتبِّع له متبِّع للحجة وليس بمقلّد .

واحتجَّ القائلون بأَنَّه حجة بوجوه :

أحدها: قوله ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»،[1] جعل الاهتداء لازماً للاقتداء و لا يعني بكونه حجة سوى هذا .

وثانيها: قوله ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر» أمر باتباعهما فيكون قولهما حجة. ☜

١ . بحار الأنوار: ٢٨ / ١٩ ؛ فتح الباري: ٤ / ٤٩ ؛ عمدة القاري: ١٠ / ٢٠٢ ؛ الاستذكار: ٤ / ٧ ؛ التمهيد: ٤ / ٢٦٣ ؛ شرح نهج البلاغة: ٢٠ / ١١ ؛ شرح مسند أبي حنيفة: ٣٢٨.

....

☜ والجواب عنهما بعد تسليم النقل: أنّه ﷺ خاطب بهذا المقلدين لا المجتهدين، وبيانه: أنّه خطاب للصحابة، وبالإجماع لا يجوز للصحابي المجتهد تقليد صحابي آخر.

وثالثها: أنّ عبد الرحمن بن عوف ولّىٰ علياً عليه السلام بشرط الاقتداء بالشيخين فأبىٰ، ووَلّىٰ عثمان فقبل، فحصل الاتفاق على ذلك من غير انكار فكان إجماعاً.

والجواب: المراد بالاقتداء بالشيخين سيرتهما وسياستهما لا اتباعهما في المسائل الاجتهادية، وإلّا وجب على الصحابي اتّباعُ غيره من الصحابة، وذلك باطل بالإجماع.

واحتجّ من قال بأنّه حجّة إذا خالف القياس: بأَنّ قول الصحابي إذا كان مخالفاً للقياس فلابد وأَنْ يكون لدليل نقلي وإلّا كان فسقاً والصحابي منزّه عن ذلك، وإذا كان لدليل نقلي كان حجّة.

والجواب: بأَن ذلك يلزم الصحابي دون غيره حتى يظهر الدليل، وينتقض بالتابعي فإِنّه إذا قال قولاً بخلاف القياس فلابد وأَنْ يكون لدليل نقلي وإلّا كان فاسقاً وهو منزه عن ذلك، فإذا كان لدليل نقلي وجب على غير التابعي اتباعه، ولمّا كان ذلك باطلاً فكذا ما قلتموه.

قال: الاستحسانُ: قال به الحنفيّة والحنابلة، وأنكره غيرُهم حتّى قال الشافعي: من استحسن فقد شرَّع، ولا يتحقّق استحسانٌ مختلفٌ فيه فقيل: دليلٌ ينقدح في نفس المجتهد تعسُر عبارته عنه.

قلنا: إنْ شكَّ فيه فمردودٌ، وإنْ تحقّق، فمعمولٌ به اتفاقاً.

وقيل: هو العدول عن قياس إلىٰ قياس أقوى، ولا نزاع فيه .

وقيل: تخصيص قياسٍ بأقوى منه، ولا نزاع فيه .

وقيل: [هو] العدول إلى خلاف النظير، لدليل أقوى، ولا نزاع فيه .

وقيل العدول عن حكم الدليل إلى العادة، لمصلحة الناس، كدخول الحمام، وشرب الماء من السقاء.

قلنا: مستندهُ جريانُه في زمانهِ أو زمانهم، مع علمهم من غير انكارٍ أو غير ذلك، وإلّا فهو مردودٌ، فإنْ تحقّق استحسانٌ مختلف فيه، قلنا: لا دليل يدل عليه، فوجب تركه.

قالوا: ﴿وَ اتَّبِعُوا أَحْسَنَ ﴾(١) .

قلنا: أي: الأظهر والأولى، وقوله ﷺ: «ما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسنٌ» يعني: الإجماع، وإلّا لَزِمَ العَوَامّ. *

....

[حجّية الاستحسان]

* أقول: اختلف الناس في الاستحسان (٢) فقال به جماعة الحنفية

١ . الزمر: ٥٥.

٢ . نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٤ / ٣٩٥ ـ ٤٠١؛ الإحكام للآمدي: ٤ / ١٦٣؛ المحصول: ٢ /

....

☜ وجماعة من الحنابلة، وانكره الشافعي والإمامية حتى أَنَّ الشافعي قال: «من استحسن فقد شرَّع».

ولا يتحقق استحسان مختلف فيه لأَنَّ الخلاف لم يقع في اطلاق لفظه بل اختلفوا في المعنى، وفي التحقيق كلّ من فسر [١] بشيء فذلك الشيء متفق على العمل به، فقال بعض الحنفية في تحديده أَنّه دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه فلا يقدر على اظهاره، والتحقيق مع هؤلاء أَنْ نقول: إنْ شكّ المجتهد في كونه دليلاً فهو مردود اتفاقاً، وإنْ تحقق أَنّه دليل فهو معمول به اتفاقاً فلا اختلاف حينئذٍ في الاستحسان على هذا التفسير.

وقال آخرون: إنَّ الإستحسان هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى منه.

ولا نزاع أيضاً في العمل بمثل هذا عند القائلين بالقياس، فلا اختلاف في العمل بالاستحسان على هذا التفسير أيضاً.

وقال آخرون: إنّه تخصيص قياس بأقوى منه، ولا نزاع فيه أيضاً.

وقال أبو الحسن الكرخي: الإستحسان هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه هو أقوى، ولا نزاع في هذا أيضاً.

وقيل: العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمّام من غير تقدير مدة السكون، وشرب الماء من السقاء من غير تقدير له ولعوضه.

والتحقيق فيه أَنْ نقول: العادة إنْ عُلِم أَنّها جرت في زمانه ﷺ من غير انكار أو في زمن الصحابة من غير انكار فهي حجّة اتفاقاً، وإلّا فهي مردودة. ☜

☜ ٥٦٠؛ المعتمد: ٢/ ٢٩٦.

١. وفي نسخة «ج»: فسّره.

قال: المصالح المرسلة: تقدّمت .

لنا: لا دليل، فوجب الردُّ.

قالوا: لو لم تعتبر، لأدَّى إلى خلوّ وقائع.

قلنا: بعد تسليم أنّها لا تخلو، العمومات والأقيسة تأخذها. *

....

☜ واعلم أَنَّ المصنف رد على القائلين بالاستحسان بتقدير أَنْ يفسر بتفسير يقع فيه الخلاف، بأَنْ قال: لا دليل على العمل به فيجب تركه لأنّ الأدلة المستفاد منها الأحكام معدودة، وليس الاستحسان واحداً منها .

واحتج القائلون بالاستحسان بقوله تعالى: ﴿وَ اتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾[١].

والجواب: أَنَّ المراد بالأحسن هاهنا ليس الأَولى والأظهر، وقوله ﷺ: «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن»[٢] عنيٰ به ما اجمع عليه أهل الحل والعقد، وإلّا لزم أن يكون العوام إذا استحسنوا شيئاً أَنْ يكون حجّة، وليس كذلك بالاتفاق .

[حجّية المصالح المرسلة]

* **أقول**: قد بيَّنا أنّ المصلحة إذا لم يعتبرها الشارع بالاعتبار والإلغاء تسمّى بالمناسب المرسل .[٣]

وقد اتّفق الجمهور على ردِّه، ونُقل عن مالك قبوله؛ واستدل المصنف ☜

---

١. الزمر: ٥٥.   ٢. مسند أحمد: ١ / ٣٧٩؛ مستدرك الحاكم: ٣ / ٧٨؛ مجمع الزوائد: ١ / ١٧٧.

٣. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٤ / ٤٠٢؛ المحصول: ٢ / ٥٧٨.

قال: الاجتهاد: في الاصطلاح: استفراغُ الفقيه الوسع لتحصيل ظنٍّ بحكمٍ شرعيّ، والفقيه تقدّم، وقد علم المجتهد والمجتهد فيه. *

....

☜على الأول بأنّه لا دليل عليه فيجب ردُّه. واحتجَّ المخالف بأَنّه لو لم يُعتبر لأدّىٰ إلى خلو وقائع عن الأحكام،[١] والتالي باطل فالمقدّم مثله.

والجواب: بعد المنع من بطلان التالي إنّا نقول: إنّها لا يخلو فإنَّ العمومات والأقيسة[٢] تتناول جميع الوقائع.

[الاجتهاد]

* **أقول**: الاجتهاد [٣] في اصطلاح الناس عبارة عن: «استفراغ الوسع في أمر من الأُمور مستلزم للمشقة» كما يقال: اجتهد في نقل الحجر العظيم، ولا يقال في حمل الصغير أنّه اجتهد فيه.

وفي اصطلاح الفقهاء: «عبارة عن استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي»،[٤] فالفقيه قد عُرِّف فيما تقدّم،[٥] وما في الرسم تقييد ☜

---

١. في النسختين بعد كلمة «الاحكام»:
[وذلك عندما إذا لم يجد المجتهد مستنداً في المسألة غير تلك المصالح].

٢. على رأي القائل بها.

٣. الذريعة إلى أُصول الشريعة: ٥٣٤ ـ ٥٤١؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٥ / ١٦٧ ـ ٢٨٤؛ التبصرة: ٤٩٦؛ المستصفىٰ: ٢ / ٤٠١؛ المحصول: ٢ / ٥٠٠.

٤. في النسختين بعد كلمة «شرعي»: [فالاستفراغ كالجنس، والفقيه قد عرف فيما مضى، ☜

قال: مسألة: اختلفوا في تجزؤ الاجتهاد:

المثبت: لو لم يتجزأ، لعلم الجميع، وقد سئل مالك عن أربعين مسألة، فقال في ستٍّ وثلاثين منها: لا أدري.

وأُجيب: بتعارض الأدلّة، وبالعجز عن المبالغة في الحال.

قالوا: إذا اطّلع على أمارات مسألةٍ، فهو وغيره سواءٌ.

وأُجيب: بأنّه قد يكون مالم يعلمه متعلّقاً.

النافي: كلُّ ما يُقدَّر جهله يجوز تعلُّقه بالحُكم المفروض.

وأُجيب: الفرض حصول الجميع في ظنّه عن مجتهدٍ، أو بعد تحرير الأئمة للأمارات. *

....

☜ للاستفراغ بالاجتهاد، والمجتهد قد عُرّف وهو الفقيه، والمُجْتَهَد فيه قد عُرِّف وهو الأحكام الشرعية.

* أقول: اختلف الناس في أنّه هل يتجزأ الاجتهاد أم لا؟

فذهب جماعة إلى أنّ الاجتهاد يتجزأ فيجوز أنْ نقول: العالم نال (٦) منصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون البعض، فمن نظر في القياس فله أنْ يفتي في ☜

☜ وقولنا: لتحصيل الظن، احتراز عن الاستفراغ لتحصيل علم كما في الأحكام العقلية، وقولنا بحكم شرعي احتراز عن الحكم العقلي].

٥. قدم تقدّم في أوّل الكتاب عند تفسير معنى الفقه.

٦. في جميع النسخ وردت كلمة «أي يقال» والصحيح ما اثبتناه.

. . . .

☜ مسألة قياسية وإنْ لم يكن ماهراً في الحديث، ومن عرف مسألة الشركة في المواريث فهو فقيه في علم الفرائض وإنْ لم يكن قد حصَّل الاخبار الّتي وردت في تحريم المسكرات .

وقال آخرون: أنّ الاجتهاد منصب لا يتجزأ .

احتجّ الأوّلون: بأَنّ مالكاً كان فقيهاً بالاتفاق مع أَنّه قد سُئل عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين منها: «لا أدري!» فلو اشْتُرط في الفقيه العلم بكلّ الفتاوى لما جاز لمالك أنْ يفتي، وقد أَجاب في هذه المسائل بلا أدري .

وأجاب المصنف عن هذا: بأَنّ مالكاً إنّما أجاب بذلك في تلك المسائل لكثرة نظره وتعارض الأدلة عنده، لا لعدم تمهرّه في تلك المسائل أو أَنّه قد عجز في تلك الحال عن المبالغة في النظر، وإنْ كان في وقت آخر ناظراً .

واحتجُّوا أيضاً: بأنّه إذا اطَّلع علىٰ دليل مسألة على الإستقصاء استوىٰ هو والعالم بكلّ المسائل في العلم بتلك المسألة، فكما جاز للثاني الإفتاء فكذا الأوّل.

وأجاب: بأنّه يجوز أن يكون في بعض المسائل الّتي لا يعلمها، تعلق بهذه المسألة.

احتجّ الباقون [١]: بأَنّ كلّ مجهول يجوز أَنْ يكون له تعلق بالمسائل المعلومة، فلا يجوز الإفتاء في حكم معيّن لجواز تعلق ذلك المجهول به.

وأجاب: بأنّ التقدير أَنّ المجتهد يغلب على ظنّه حصول جميع الأمارات له إمّا عن مجتهد أوبعد تحرير الائمة المتقدمين للأمارات.

---

١. أي النافون للتجزؤ في الاجتهاد.

قال: مسألة: المختار: أنّه ﷺ كان متعبَّداً بالاجتهاد .

لنا: مثل: ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ ﴾ «ولو استقبلتُ من أمري ما استدبرت لَمَا سقتُ الهدي» و لا يستقيم ذلك فيما كان بالوحي.

واستدلَّ أبو يوسف: بقوله: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ ﴾وقرَّره الفارسيّ .

واستدلَّ: بأنّه أكثر ثواباً، للمشقة فيه، فكان أولى.

وأُجيب: بأنّ سقوطه لدرجة أعلىٰ.

قالوا: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾.

واُجيب: بأنَّ الظاهر ردُّ قولِهم: افتراه، ولو سُلِّم، فإذا تعبّد بالاجتهاد بالوحي، لم ينطق إلّا عن وحي.

قالوا: لو كان لجاز مخالفته، لأنَّها من أحكام الاجتهاد.

واُجيب: بالمنع كالإجماع عن اجتهادٍ.

قالوا: لو كان، لما تأخَّر في جوابٍ.

قلنا: لجواز الوحي أو لاستفراغ الوسع.

قالوا: القادر على اليقين يحرم عليه الظنُّ.

قلنا: لا يُعْلم إلَّا بعد الوحي، فكان كالحكم بالشهادة.*

....

* أقول: اختلف الناس في أنّ النبي ﷺ هل كان متعبّداً بالاجتهاد أم لا؟[1]

---

١. راجع: نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٥ / ٥٣٥.

....

☜ فذهب أحمد بن حنبل وأبو يوسف إلى أنّه كان متعبّداً، وقال أبو علي الجُبّائي وأبو هاشم أنّه لم يكن متعبّداً به، وهو مذهب الإمامية كافّة.

وذهب آخرون منهم القاضي عبد الجبار وأبوالحسين البصري إلى أَنّه يجوز ذلك من غير قطع به.

وقال آخرون: إنّه كان متعبّداً بالاجتهاد في أمور الحرب دون الأحكام.

واختار المصنف الأول واستدل بقوله تعالى: ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾[1] عاتبه على ذلك فلا يكون بالوحي، وروي عنه ﷺ أنّه قال ـ حين أمر الصحابة بالتمتع وتخلّفه عنهم ـ: «لو استقْبَلتُ من أمري ما استدبرت لَمَا سقت الهدي»[2] وهذا لا يصحّ إلّا على تقدير أن يكون قد فعل ذلك بالاجتهاد.

واستدل أبو يوسف على ذلك أيضاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ﴾[3] وهو عام في المنصوص والمستنبط لأَنّ كلّ واحد منهما يصدق عليه أَنّه مما أراه الله له؛ وقرر أبو علي الفارسي هذا الدليل فقال: لا يجوز أَنْ يكون المراد بالإراءة هاهنا إراءة العين لاستحالتها في الأحكام والإعلام وإلّا لوجب ذكر المفعول الثالث لوجود المفعول الثاني وهو الضمير الراجع إلى ما قارب[4] المعنى ليحكم بين الناس بما جعله الله لك ☜

---

١. التوبة: ٤٣.

٢. سنن أبي داود: ١ / ٤٠١ برقم ١٧٨٤؛ سنن البيهقي: ٥ / ٦؛ عوالي اللآلي: ١ / ٤٥ برقم ٥٩، و ٢١٣ برقم ٦٧ وج ٢ / ٢٣٥ برقم ٣؛ بحار الأنوار: ٣٠ / ٦٣٢.

٣. النساء: ١٠٥.

٤. وفي نسخة «ج»: أفاده.

. . . .

☞ رأياً.

ولقائل أَنْ يقول: يجوز أَنْ تكون «ما» مصدرّية فلا ضمير يرجع إليها فانتفى الدليل الدال على فساد إراءة الاعلام.

واستدل آخرون: بأَنَّ الحكم بالاجتهاد سلوك لأشق الطريقين فيكون ثوابه أعظم فلا يجوز خلوّ منصب النبوة منه.

والجواب: أَنَّ الاجتهاد إنّما سقط عنه ﷺ لحصول درجة هي أعلى وهي حصول الحكم بالقطع لا بالظن.

واحتجَّ القائلون بأنّه لم يكن متعبّداً بالاجتهاد بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾[1] اخبر الله تعالى بأَنَّ جميع ما يحكم به فإنّه إنّما يكون بوحي يوحى إليه.

وأجاب المصنف بوجهين:

الأوّل: أَنَّ الظاهر من سياق هذه الآية إنّما هو ردّ قولهم أَنّه مفتر.[2]

الثاني: أَنّه إذا كان متعبّداً بالاجتهاد وتعبده به مستفاداً من الوحي لم ينطق إلّا عن وحي.

وهذان الوجهان ضعيفان:

أَمّا الأوّل: فلأنّه ليس في ذكر الآيات المتقدّمة ذكر الإفتراء حتى يكون ☜

---

١. النجم: ٣ ـ ٤.

٢. في نسخة «ب» بعد كلمة «قولهم»:

[أنّه مفتر في القرآن فالظاهر أنّه لا ينطق في القرآن إلّا عن وحي لأنّه لا ينطق مطلقاً إلّا عن وحي].

....

☜ ذلك ردّاً لقولهم .

وأمّا الثاني: فضعيف أيضاً والّا لزم أنْ يكون المستنبط لحكم بالقياس قد حكم بالنصّ، لأنّ العمل بالقياس مستفاد عندهم من النص، ولا شكّ في ضعف ذلك .

واحتجّ المانعون بوجه آخر فقالوا: لو جاز أَنْ يكون متعبّداً بالاجتهاد لجاز لنا مخالفته، والتالي باطل فالمقدّم مثله، بيان الشرطية: أنّ الحكم المجتهد فيه يجوز للمجتهد مخالفة غيره من المجتهدين إجماعاً، وبيان بطلان التالي ظاهر .

والجواب: لا نسلم الشرطية وينتقض ما ذكرتم بالإجماع الّذي حصل عن اجتهاد فإنّه لا يجوز مخالفته .

واحتجّوا أيضاً: بأنّه لو جاز أَنْ يكون متعبّداً بالاجتهاد لما توقف في الأحكام وتأخير جوابه .

وأجاب المصنف: بأَنّ التأخير يجوز أن يكون لتجويزه الوحي أو أَنْ يكون لاستفراغ الوسع في الاجتهاد .

واحتجّوا أيضاً: بأَنّ القادر على معرفة الحكم بالقطع يحرم عليه الظن فيه لأنّه يكون سلوكاً لأضعف الطريقين الّذي لا يؤمن معه الخطأ مع وجود أقواهما المأمون معه الخطأ .

وأجاب المصنف: بأَنّ الحكم إنّمايكون معلوماً بعد الوحي أَمّا قبله فلا، فجاز فيه استعمال الظن كالحكم بالشهادة.

قال: مسألة: المختار: وقوع الاجتهاد ممَّن عاصره ظنّاً.

وثالثها: الوقف.

ورابعها: الوقف فيمن حضره.

لنا: قول أبي بكر: لاهَا الله، إذنْ لا يعمد إلى أسدٍ من أُسد الله يقاتلُ عن الله ورسولهِ، فيعطيك سَلَبَهُ فقال ﷺ: «صَدَقَ» .

وحكَّم سعد بن معاذ في بني قُريظة، فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم، فقال ﷺ: «لقد حكمت بحكم الله مِنْ فوقِ سبعةِ أَرْقِعَةٍ».

قالوا: القدرة على العلم تمنعه الاجتهاد.

قلنا: تثبت الخِيَرَةُ بالدليل.

قالوا: كانوا يرجعون إليه .

قلنا: صحيح، فأين مَنْعُهُم؟*

* أقول: اختلف الناس في أنّه هل يجوز الاجتهاد لمعاصريه ﷺ أم لا؟ فمنع منه قوم وجوّزه آخرون، والمجوزون منهم من قصر ذلك على القضاة والولاة الغائبين ومنهم من اطلق الجواز، وأبو علي الجبّائي توقف في أنّه هل وقع التعبّد به سمعاً أم لا؟ والقاضي عبد الجبار توقف في أنّه هل وقع التعبّد به سمعاً للحاضرين دون الغُيّب .

واختار المصنف الوقوع لا قطعاً بل ظناً .

واستدل بقول أبي بكر في حق أبي قَتَادَةَ ـ لما قتل مشركاً وأخذ سَلَبَه ☜

....

غيره ـ: لاها الله إذاً لا يَعمدُ إلى أسدٍ من أُسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سَلَبَه،[١] فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم «صدق» وكان قول أبي بكر عن الاجتهاد .

وأيضاً رُوي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنّه حكّم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «حكمت بحكم الله من فوق سبعة أَرْقِعَةٍ»[٢] وذلك يدلّ على تصويبه في الاجتهاد وتجويزه .

واحتجّ المانع بوجهين:

الأوّل: أنّ المعاصرين متمكنون من معرفة الحكم قطعاً فلا يكتفىٰ بالظن الّذي هو ثمرة الاجتهاد .

والجواب: أنّ [٣] الخيرة[٤] نفس العمل بالقطع وثبت العمل بالاجتهاد[٥] بالدليل الّذي تقدّم في حق النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

الثاني: أنّ الصحابة كانوا يرجعون إليه في الأحكام ولو كان الاجتهاد

---

١. صحيح البخاري: ٥ / ١٠٠ ؛ سنن أبي داود: ١ / ٦١٧ ؛ سنن البيهقي: ٦ / ٣٠٦ ؛ شرح صحيح مسلم للنووي: ١٢ / ٦٠.

٢. ارشاد المفيد: ١ / ١١٠ ؛ بحار الأنوار: ٢٠ / ٢١٢ و ٢٣٦ و ٢٦٢ ؛ مستدرك الوسائل: ١١ / ١٢٨ ح ١٩ ؛ فتح الباري: ٧ / ٣١٧ ؛ الكشاف: ٣ / ٢٥٧ ؛ سعد السعود: ١٣٩ .

٣. في النسختين بعد كلمة «أن» ما يلي:

[ما ذكرتموه إنّما يلزم إذا لم يثبت بالدليل الخيرة بين الأخذ بقوله والرجوع إليه وبين العمل بالاجتهاد ولكن لم لا يجوز قيام الدليل على الخيرة؟ وقول المصنّف يوهم أنّ هناك دليلاً ولم أظفر به].

٤. المراد من الخيرة هنا هو التخيير بين الاجتهاد والسؤال من النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

٥. وردت في نسخة «أ» بعد كلمة «الاجتهاد» كلمة «يثبت» واسقاطها أولىٰ لأنّها تخل بالسياق.

قال: مسألة: الإجماع على أنَّ المصيب في العقليات واحدٌ، وأنَّ النافي ملَّة الإسلام مخطئٌ آثم كافرٌ، اجتهد، أو لم يجتهد.

وقال الجاحظ: لا إثم على المجتهد، بخلاف المعاند، وزاد العنبري: كلُّ مجتهدٍ في العقليات مصيبٌ.

لنا: إجماع المسلمين على أَنَّهم من أهل النّار، ولو كانوا غير آثمين لَمَا ساغ ذلك.

واستُدل: بالظواهر.

وأُجيب: باحتمال التخصيص.

قالوا: تكليفهم بنقيض اجتهادهم ممتنع عقلاً وسمعاً لأنَّه ممّا لا يطاق.

وأُجيب: بأنّه كلَّفهم الإسلامَ، وهو من المتأتَىٰ، المعتاد، فليس من المستحيل في شيء.*

....

☜ سائغاً لما رجعوا إليه دائماً.

والجواب: أنَّ رجوعهم إليه لا يمنع من الاجتهاد لجواز أَنْ يكونوا قد سلكوا أحد الطريقين الدالّين على الحكم أو أنّهم اجتهدوا ولم يقفوا على الحكم؛ وبالجملة فالرجوع إليه ليس فيه منع لهم من الحكم بالاجتهاد.

* **أقول:** أجمع المسلمون على أنّه ليس كلّ مجتهد في العقليات مصيباً بل المصيب واحد، وأَنَّ ما عداه مخطىء آثم كافر فيما ينافي الملّة سواء اجتهد ☜

. . . .

☜ ولم يصل إلى الحق أو لم يجتهد، ونقل عن الجاحظ خلاف هذا الإجماع فإنّه قال: المجتهد إذا بلغ واستقصىٰ في إجتهاده ولم يظفر بالحق فإنّه غير مأثوم، ومذهب عبيد الله بن الحسن العنبري من المعتزلة وزاد فيه: أنّ كلّ مجتهد في العقليات مصيب ؛ وهذه الزيادة فاسدة لأنّ الإصابة إنْ عنىٰ بها هاهنا الوصول إلى الحق فهو محال وإلّا لزم حقيّة اعتقادي الضدّين وإنْ عنى بها سقوط العقاب فهو مذهب الجاحظ .

واستدلَّ الجمهور باجماع المسلمين على أنّ المخطئ في الإعتقاد سواء كان عن اجتهاد أو لا عن اجتهاد، من أهل النار فلو كان غير مأثوم لما ساغ هذا الإجماع.

واستدلوا أيضاً بالظواهر الواردة في القرآن كقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾[1] وقوله: ﴿وَ ذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ الذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ﴾[2] وغير ذلك من الآيات الدالّة على توعّد المخطئين في الاعتقاد.

والمصنف لم يسلك هذه الطريقة لأنّ الألفاظ محتملة للتخصيص فلا تبقىٰ الحجّة قطعية .

واحتجّ المخالف بأنّه لو كانوا مخطئين لزم تكليف ما لا يطاق والتالي باطل فالمقدّم مثله، بيان الشرطية: أنّهم لو كُلِّفوا بنقيض ما أدّىٰ إليه اجتهادهم لزم ما ذكرنا وأمّا بطلان التالي فبالعقل والسمع .

والجواب: أنّهم كُلِّفوا بالإسلام وهو ممكن غير مستحيل، فاندفع ما ذكره.

---

١ . ص: ٢٧ .

٢ . فصلت: ٢٣.

قال: مسألة: القطعُ: لا إثم على مجتهدٍ في حُكمٍ شرعي اجتهادي، وذهب بشرُ المريسي والأصمّ إلى تأثيم المخطئ.

لنا: العلمُ بالتواتر باختلاف الصحابة المتكرّر الشائع من غير نكيرٍ، ولا تأثيمٍ لمعيَّنٍ ولا مبهمٍ، والقطع: أنّه لو كان إثمٌ، لَقَضَتِ العادة بذكره .

واعتُرِضَ: كالْقِيَاس. *

* أقول: ذهب الجمهور إلى أَنَّ المخطئ في المسائل الاجتهادية الفرعية في الأحكام الشرعية غير آثم،[1] وذهب بشر المريسي [2] والأصمّ[3] إلى تأثيم المخطئ فيه وهو منقول عن الإماميّة .[4]

واستدل المصنف بالعلم الحاصل بالتواتر بأَنَّ الصحابة اختلفوا في مسائل كثيرة لا تحصىٰ، وساغ ذلك بينهم من غير إنكار ولا تأثيم لواحد من الصحابة ☜

---

١ . نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٥ / ٢٠٠؛ المحصول: ٢ / ٥٠٤ .

٢ . هو أبوعبدالرحمن بشر بن غياث العدوي البغدادي المريسي، كان عين الجهمية في عصره، له تصانيف منها: كتاب الإرجاء، كتاب الرد على الخوارج، كتاب الاستطاعة، توفي في آخر سنة ثماني عشرة ومائتين وقد قارب الثمانين (سير أعلام النبلاء): ١٠ / ١٩٩ برقم ٤٥.

٣ . الأصمّ: هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصمّ، فقيه معتزلي مفسّر، له مناظرات مع أبي الهذيل توفي نحو: ٢٢٥ هـ. انظر الأعلام: ٣ / ٣٢٣ .

٤ . وقد نسبه الشارح المعظم في نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٥ / ١٩٧ إلى بعض الإماميّة، وقد عالج شيخنا الأُستاذ السبحاني ـ دام ظله ـ المسألة في مقدمة هذا الجزء من نهاية الوصول حيث كشف الستار عن مختلف المذاهب في المسألة، فمن شاء أن يقف على ما ذهبت إليه الإماميّة فليراجع.

....

☞ بعينه ولا لواحد منهم لا بعينه، ومن المعلوم قطعاً أنّه لو كان أحدهم آثماً لقضت العادة بذكره .

واعتُرض على هذا المخالف بمنع عدم الانكار من الصحابة [1] وكيف يصحّ ذلك مع أنّه قد اشتهر انكار بعضهم على بعض في العمل بالقياس.

---

١ . في النسختين بعد كلمة «الصحابة»:

[فإنّه يجوز أن يكونوا قد انكروا ولم ينقل أو يقول أنّهم أضمروا الإنكار ولم يظهروه إمّا لخوف أو لغير ذلك كالقياس أي كما مرّ في مسألة القياس من الاحتمالات والجواب كما مرّ في القياس أيضاً].

قال: مسألة: المسألة الّتي لا قاطع فيها، قال القاضي والجبَّائي: كلُّ مجتهدٍ فيها مصيبٌ، وحكم الله فيها تابع لظنِّ المجتهد.

وقيل: المصيب واحدٌ، ثمَّ منهم من قال: لا دليل عليه كدفين يصاب.

وقال الأُستاذ: إنّ دليله ظنيٌّ، فمن ظفر به فهو المصيب.

المريسيُّ والأصمُّ: دليلُهُ قطعيٌّ، والمخطئ آثم.

ونقل عن الأئمة الأربعة التخطئة والتصويب، فإن كان فيها قاطعٌ فقصّر، فمخطئ آثم، وإن لم يقصّر، فالمختار مخطئ غير آثمٍ.

لنا: لا دليل على التصويب، والأصل عدمه.

وصوّب غير معيَّنٍ، للإجماع.

وأيضاً: لو كان كلٌّ مصيباً، لاجتمع النقيضان، لأنَّ استمرار قطعه مشروطٌ ببقاء ظنِّه، للاجماع على أنّه لو ظنَّ غيره، وجب الرجوع، فيكون ظانّاً عالما بشيءٍ واحد. *

....

* **أقول:** المسألة الظنية من الفقه إذا لم يوجد فيها نص اختلف الناس فيها، فقال القاضي أبو بكر والجبائيان وأبو الهذيل: إنّ كلّ مجتهد فيها مصيب وليس لله تعالىٰ فيها حكم معين بلْ حكم الله تابع لظن المجتهد فإذا اجتهد واحد وغلب على ظنه التحريم كان الحكم في حقّه التحريم، وإذا اجتهد آخر وغلب على ظنه الحلّ كان الحكم في حقه الحلّ. ☜

....

☜ وقال آخرون: إنّ المصيب واحد، وهو مذهب جماعة من الأشاعرة والمعتزلة وكافّة الإمامية، ثمّ اختلف هؤلاء فقال بعضهم: إنّ ذلك الواحد ليس عليه دليل بل هو كدفين يظفر به اتفاقاً بعد الاجتهاد فمن ظفر بذلك الدليل فهو مصيب ومن اخطأه فهو مخطئ.

وقال الأُستاذ:[1] إنَّ عليه دليلاً ظنياً فمن ظفر به فهو المصيب.

وقال بشر المريسي والأصمّ: إنَّ عليه دليلاً قطعياً فمن ظفر به فهو المصيب ومن اخطأه فهو آثم.

ونُقل عن الشافعي وأحمد ومالك وأبي حنيفة والأشعري، التخطئة والتصويب معاً.

وإنْ كان في المسألة نصّ قاطع فقصّر المجتهد في اجتهاده ولم يظفر بالحق فهو مخطئ آثم، وإنْ لم يقصّر ولم يظفر بالحق فهو مخطئ غير آثم عند المصنف.

واسْتُدِلّ علىٰ أَنّ المصيب واحد بأَنّه لا دلالة على تصويب الجميع مع أَنّ الأصل عدمه فيجب تركه وتصويب واحد غير معيّن، للاجماع وإلّا لزم تخطئة الجميع، وهو محال.

وأيضاً لو كان كلّ مجتهد مصيباً لزم اجتماع النقيضين لأَنّ المجتهد إذا غلب على ظنّه أَنّ الحكم هو الحِلّ، فلو قطع بأنّه مصيب لزم منه القطع بالمظنون لأَنّ القطع الحاصل له مستمر باستمرار ظنه للاجماع على أنّه إذا تغير ظنه وجب الرجوع إلى ما تغير إليه ظنه وذلك يستلزم العلم بالمظنون حال كونه مظنوناً، هذا خلف.

---

١. هو إمّا ابن فورك أو أبو إسحاق الاسفرائيني.

قال: لا يقال: الظنُّ ينتفي بـالعلم، لأنّـا نـقطع بـبقائه، ولأنّـه كـان يستحيل ظنُّ النقيض مع ذكره.

فإن قيل: مشترك الإلزام، لأنَّ الإجماع على وجوب اتـباع الظـنِّ، فيجب الفعل أو يحرم قطعاً.

قلنا: الظنَّ متعلِّقٌ بأنّه الحكم المطلوب والعلم بتحريم المـخالفة، فاختلف المتعلقان، فإذا تبدَّل الظنُّ زال شرط تحريم المخالفة.

فإن قيل: فالظنّ متعلِّق بكونه دليلاً، والعلم بثبوت مدلوله، فإذا تبدل الظن زال شرط ثبوت الحكم.

قلنا: كونه دليلاً حكمٌ أيضاً، فإذا ظنُّه عـلمه، وإلّا جـاز أن يكـون المتعبَّد به غيره، فلا يكون كلُّ مجتهدٍ مصيباً. *

....

* أقول: هذا إيراد على الوجه الثاني مع الجواب عنه وتقريره أَنْ نقول: إنّ الظن بالحكم ينتفي عند حصول القطع به، فلا يرد الظنُ والعلمُ على شيءٍ واحد.

والجواب من وجهين:

الأوّل: أنّا نقطع ببقاء الظن عند القطع بأنّ كلّ مجتهد مصيب.

الثاني: أنّه لو انتفىٰ الظن وحصل القطع بالحكم لاستحال ظن النقيض الآخر مع ذكره وإقامة دليل عليه، ولمّا كان التالي باطلاً فإن كثيراًمن الناس يظنون الحكم المعيّن ثم يتغير ظنهم عند حصول الذكر لنقيضه .[1]

---

١ . في النسختين بعد كلمة «لنقيضه» ورد ما يلي:
[وإقامة الدليل عليه وكذا المقدّم، فإن قيل ما ذكرتم من لزوم اجتماع النقيضين مشترك الإلزام].

. . . .

☜ فإنّ قيل هذا الوجه الثاني مشترك الالزام فإنّه كما يرد على القائلين بأنّ كلّ مجتهد مصيب يرد على القائلين بأنّ المصيب واحد، وبيانه أنّ الإجماع حاصل على وجوب اتباع الظن فيجب الفعل أو يحرم قطعاً، وإنْ كان الحل أو الحرمة ظنيين قلنا ليس الظن والعلم هاهنا متواردين على محل واحد فإنّ الظن متعلق [١] بأنّ الحكم المطلوب هو الحلّ مثلاً والعلم متعلق بتحريم مخالفة هذا الظن فإنّ أحد المتعلقين [مختلف] عن الآخر، وإذا اختلف المتعلقان لم تبق استحالة،[٢] فإذا تبدل الظن زال شرط تحريم المخالفة، لأنّ الإجماع إنّما وقع على تحريم المخالفة للمظنون، وبعد زوال الظن لا تحريم .

فإن قيل هاهنا أيضاً اختلف المتعلق لأنّ الظنّ متعلق[٣] بكون الدليل الّذي اقامه المجتهد دليلاً، والعلم تعلّق بثبوت المدلول، فإذا تبدل الظن زال شرط ثبوت الحكم، لأنّ شرط ثبوت الحكم هو ظن الدليل .

قلنا: كون الدليل دليلاًحكم أيضاً وإذا ظنّه لزم أنْ يكون معلوماً، وإلّا جاز أن يكون المتعبَّد به غير الدليل، فلا يكون كل مجتهد مصيباً، وحينئذٍ يرد الاشكال على دلالة الدليل كما أوردناه على الحكم.

---

١. بعد كلمة «متعلق» في النسختين:

[بأنّ أي بأنّ الّذي ادّىٰ إليه اجتهاده هو الحكم المطلوب لله تعالى وهو الحلّ مثلاً].

٢. ورد في النسختين بعد كلمة «الاستحالة»:

[لا يقال لو اختلف المتعلّق لما اختلف متعلق العلّة بتبديل الظن لكنَّه يختلف لأنّه إذا تبدل الظنّ لم تحرم المخالفة لأنا نقول: استمرار الظن الأوّل شرط تحريم المخالفة].

٣. وردت كلمة «يتعلق» في نسخة «أ» بعد كلمة «متعلق» ولكن لا داعي لوجودها.

قال: وأيضاً أطلق الصحابة الخطأ في الاجتهاد كثيراً، وشاع وتكرَّر، ولم يُنْكر عن علي عليه السلام وزيدٍ وغيرهما أنَّهم خَطَّئوا ابن عباسٍ في ترك العَوْل، وخَطَّأهم، وقال: من باهَلَنِي بَاهَلْتُهُ إِنَّ اللهَ لم يجعل في مال واحدٍ نصفاً ونصفاً وثلثاً. *

....

* **أقول:** هذه حجّة أُخرى [1] استدل بها المتقدمون على أنّ المصيب واحد وهو أنَّ الاجماع واقع من الصحابة على اطلاق لفظ الخطأ في الاجتهاد، رُوي عن أبي بكر أنّه قال: «في الكلالة أقول فيها برأيي فإنْ كان صواباً فمن الله وإنْ كان خطأ فمني ومن الشيطان، واللهُ ورسولهُ بريئان من ذلك» [2]، ورُوي عن عمر أنّه قال لكاتبه اكتب: «هذا ما رأى عمر فإنْ كان خطأ فمنه وإنْ كان صواباً فمن الله»، [3] وقوله في جواب المرأة الّتي ردّت عليه في نهيه عن المبالغة في المهر: «اصابت امرأة واخطأ عمر» [4].

ورد جماعة من الصحابة على ابن عباس في العول، وانكر عليهم ابن عباس وخطأهم وقال: «من باهلني باهلته، إنّ الله لم يجعل في مال واحد نصفاً ونصفاً وثلثاً، هذان نصفان ذهبا بالمال فأين موضع الثلث» [5] وبالجملة فالوقائع المأثورة عنهم أكثر من أن تحصى.

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٥ / ٢٢٤.

٢. مسند أحمد: ٤ / ٢٧٩؛ كنز العمال: ١١ / ٧٩ برقم ٣٠٦٩١.

٣. نهج الحق وكشف الصدق: ٤٠٧؛ احقاق الحق: ٣٣٩.

٤. الإحكام للآمدي: ٤ / ١٨٧.

٥. الإحكام: ٤ / ١٨٨؛ نهج الحق وكشف الصدق: ٤٠٧؛ الكافي: ٧ / ٨٠، الحديث ٣، باب آخر في ابطال العول.

قال: وأستُدلَّ: إن كانا بدليلين : فإن كان أحدهما راجحاً، تعيَّن، وإلّا تساقطا.

وأُجيب: بأنَّ الأَمارات تترجَّح بالنسب، فكلٌّ راجحٌ.

واسْتُدلَّ: بالإجماع على شرع المناظرة، فلولا تبين الصَّواب، لم تكن فائدة.

وأُجيب: بتبين الترجيح، أو التساوي أو التمرين.

واستدُلَّ: بأنَّ المجتهد طالبٌ.

وطالبٌ ولا مطلوب محال، فمن أخطأ، فهو مخطئ قطعاً.

وأُجيب: مطلوبه ما يغلب على ظنِّه، فيحصل وإنْ كان مختلفاً.

واستُدِلَّ بأَنَّه يلزم حلُّ الشيء وتحريمه لو قال مجتهد شافعيٌّ لمجتهدةٍ حنفيةٍ: أنت بائنٌ، ثم قال: راجعتك.

وكذا: لو تزوَّج مجتهدٌ امرأةً بغير وليٍّ، ثمَّ تزوجها بعده مجتهد بوليٍّ.

وأُجيب: بأنّه مشترك الإلزام، إذ لا خلاف في لزوم اتباع ظنَّه.

وجوابه: أَنْ يُرفع إلى الحاكم، فيُتَّبع حكمه.*

---

* أقول: هذه أوجه ذكرها المصنف دالة على أنَّ المصيب واحد مع الاعتراض عليها:

فمنها: أنَّ المجتهدين إمّا أنْ يحكما بدليلين أوْ لا، فإنْ كان الثاني فهو ☜

....

☜ باطل قطعاً وإنْ كان الأول فلا يخلو إمّا أنْ يكون أحد الدليلين راجحاً على الآخر أو لا، فإن كان أحدهما راجحاً تعيّن العمل به فلا يكون العامل بالمرجوح مصيباً، وإنْ لم يكن تساقطا فلا يكون كلّ واحد منهما مصيباً أيضاً.

والجواب: أنَّ الراجح في نفس الأمر غير الراجح عند المجتهدين، والأَمارات تترجح عند المجتهدين بالنسبة، فإن كلّ إمارة راجحة عند شخص وإنْ كانت مرجوحة عند غيره.

ومنها: أنَّ الإجماع واقع على تسويغ المناظرة والمباحثة فلولا يُبيِّن الصواب من المناظرة وإلّا لم تكن فيها فائدة (١).

والجواب: الفائدة تبين الترجيح في الدليلين والتساوي بينهما عند المجتهد حتّى يجزم مع الترجيح ويتوقف أو يتخير مع التساوي أو تكون الفائدة هي التمرين فإنّه ممّا يفيد النفس استعداداً تامّاً لادراك الأحكام.

ومنها: أنَّ المجتهد طالب فلا يخلو إمّا أنْ يكون له مطلوب أو لا، والثاني محال قطعاً، وإذا كان كلّ طالب له مطلوب فمن أخطأه فهو مخطئ قطعاً فالمصيب واحد.

والجواب: المطلوب هو ما يغلب على الظن ليس هو الحكم المعيّن وغلبة الظن حاصلة لكلّ مجتهد وإنْ اختلفت المتعلقات.

ومنها: أنّه لو كان كلّ مجتهد مصيباً لزم توارد الحل والحرمة على شيء واحد، واللازم محال فالملزوم مثله، بيان الملازمة أنّا لو فرضنا مجتهداً شافعياً قال ☜

---

١. في النسختين بعد كلمة «فائدة» ما يلي:
[وإذا كانت الفائدة تبيّن الصواب لم يكن الكل صواباً].

قال: المُصَوِّبَةُ قالوا: لو كان المصيب واحداً، لوجب النقيضان إنْ كان المحلّ باقياً، أو وجب الخطأ إنْ سقط الحكم المطلوب .

وأُجيب: بثبوت الثاني، بدليل أنَّه لو كان فيها نصٌّ، أو إجماعٌ ولم يطلع عليه بعد الاجتهاد، وجب مخالفته، وهو خطأٌ، فهذا أجدر.

قالوا: قال: «بأيهم اقتديتم اهتديتم»، فلو كان أحدهما مخطئاً، لم يكن هدىٰ.

وأُجيب: بأنّه هدىٰ، لأنّه فعل ما يجب عليه من مجتهدٍ أو مقلِّدٍ.*

....

☜لزوجته المجتهدة الحنفية: أنت بائن، ثمّ يقول: راجعتك، فإنّها بالنظر إلى الزوج تجوز له المراجعة وبالنظر إليها تحرم [1]. وكذا لو تزوج مجتهد امرأة بغير وليٍّ ثمّ تزوجها بعده آخر بوليٍّ .

والجواب: أَنَّ هذه الفروض مشتركة الإلزام فإنّها كما ترد على المصوبة ترد على من يقول المصيب واحد، لأنّا وإنْ جعلنا المصيب واحداً إلّا أَنَّ كل واحد من المجتهدين مأمور بإتباع ظنّه، فلا يجوز له خلافه فالشافعي مأمور بإتباع ظنّه بجواز المراجعة، والحنفية مأمورة باتباع ظنها بتحريمها، وحينئذٍ يعود الاشكال فما اجبتم به فهو جواب المصوبة.

والجواب في مثل هذه الوقائع إنّما هو الترافع إلى الحاكم فمهما حكم به اتبع.

* **أقول:** احتجّ المصوبة بوجهين : ☜

---

١. ورد في نسخة «ج» بعد كلمة «تحرم»: [إذ لا رجعة في ألفاظ الكتابات عندهم].

....

☜ الأوّل: أنّه لو كان المصيب واحداً لزم اجتماع النقيضين أو وجوب اتباع الخطأ والتالي بقسميه باطل فالمقدّم مثله، بيان الشرطية، أنَّ المكلف مأمور باتباع ظنّه إجماعاً فإذا فرضنا المكلف غلب على ظنّه أنَّ الحكم الوجوب مع أنّه في نفس الأمر ليس كذلك، فلا يخلو إمّا أنْ يبقىٰ الحكم في نفس الأمر على ما هو عليه أو لا، والأول يلزم منه الوجوب والتحريم وذلك قول باجتماع النقيضين، والثاني يلزم منه وجوب الخطأ.

والجواب: أنْ نختار القسم الثاني قوله: يلزم منه وجوب الخطأ، قلنا ممنوع فإنّه على تقدير سقوط الحكم الثابت في نفس الأمرلا يبقىٰ ما ظنه المكلف خطأ، وهذا كما لو فرضنا أنّه كاْن في المسألة نص أو إجماع ولم يطلّع عليه المكلف إلّا بعد الاجتهاد فإنّه يجب مخالفته واتباع ظنه وهو خطأ فهذا أولى.

الثاني: أنّه ﷺ قال: «أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم» (١) ولو كان أحدهما مخطئاً لما كان الاقتداء به هُدى.

والجواب أنْ نقول: الاقتداء المراد به هاهنا فعل ما يجب على المكلف ولا شكّ في أنَّ الصحابة فعلوا الواجب من الاجتهاد أو التقليد فكان الاقتداء بهم اهتداء.

---

١. فتح الباري: ٤ / ٤٩.

وهو حديث موضوع ترفضه الإماميّة برمتهم، ورفضه الكثير من علماء السنّة: فهذا ابن حزم في «الإحكام: ٥ / ٦٤٢» يصفه: أما الحديث المذكور فباطل مكذوب من توليد أهل الفسق لوجوه ذكرها، وقال أحمد: حديث لا يصح، وقال البزار: لا يصح هذا الكلام عن النبي ﷺ، إلى غيرها من الكلمات، فمن أراد المزيد فليرجع إلى المصادر التالية: «الايضاح: ٥٢١؛ الإفصاح: ٤٩؛ الطرائف: ٥٢٣؛ الصوارم المهرقة: ٣ـ ٥».

قال: مسألة: تقابل الدليلين العقليّين محالٌ، لاستلزامهما النقيضين، وأمّا تقابلُ الأمارات الظنية وتعادلها، فالجمهور: جائزٌ، خلافاً لأحمد والكرخي.

لنا: لو امتنع لكان لدليلٍ، والأصل عدمه.

قالوا: لو تعادلا: فإمّا أَنْ يعمل بهما أو بأحدهما معيّناً أو مخيّراً أو لا، والأوّل: باطلٌ، والثاني: تحكمٌ، والثالث: حرامٌ لزيدٍ حلالٌ لعمروٍ من مجتهدٍ واحدٍ، والرابع: كذبٌ، لأنّه يقول: لا حرام ولا حلال، وهو أحدهما.

وأُجيب: يُعمل بهما لأنّهما وقفا فيقف، أو بأحدهما مخيّراً، أو لا يعمل بهما، ولا تناقض إلّا من اعتقاد نفي الأمرين لا في ترك العمل. *

....

* **أقول:** اتّفقوا على أَنَّ الأدلة العقلية يمتنع تقابلها لأَنَّ الدليل العقلي ملزوم للعلم فلو كان كل واحد من الدليلين المتقابلين مستلزماً للعلم لزم اجتماع النقيضين وهو العلم بالشيء مع العلم بعدمه وسواء كان ذلك لشخص واحد أو لشخصين فإِنَّ العلم لابدّ فيه من المطابقة وهذا ظاهر ؛ وإنّما الخلاف في تعادل الأَمارات المفيدة للظن فجوَّزه الجمهور من الأشاعرة والمعتزلة ومنعه أحمد بن حنبل و [عبيد الله] بن الحسين الكرخي .

استدل المجوزون: بأَنَّه لو امتنع تعادلها لكان ذلك إمّا أَنْ يكون ضرورياً أو نظرياً، والأوّل باطل قطعاً والثاني باطل لأَنَّه لابدّ له من دليل حينئذٍ والأصل عدمه.

....

☞ واحتجّ المانعون: بأَنّه لو جاز تعادلهما فلا يخلو إِمّا أَنْ يُعمل بهما معاً أو بواحدة منهما معيّنة أو بواحدة منهما على سبيل التخيير بمعنى أَنَّ للمكلف أَنْ يعمل بأَيُّهما شاء أو لا يعمل بواحدة منهما، والكلّ باطل، أَمّا الأول فلأَنّه يلزم منه العمل بالنقيضين فإِنَّ أَمارة التحريم مناقضة لأمارة التحليل .

وأمّا الثاني: فلأنّه تحكم محض لأَنَّهما لمّا تعادلا ولم يكن أحدهما أرجح من الآخر كان العمل بواحد منهما ترجيحاً للمساوي، وهو محال .

وأمّا الثالث: فلأَنّه يلزم منه جواز إفتاء المجتهد الواحد لزيد بالتحليل ولعمرو بالتحريم، وذلك باطل لأنّه يلزم منه تعدد الحق .

وأمّا الرابع: فلأنّه يلزم منه الكذب فإِنَّ المجتهد حينئذٍ يُفتي بعدم التحليل والتحريم مع ثبوت أحدهما .

والجواب: لم لا يُعمل بهما معاً ويكون مجموعهما كدليل واحد مقتضاه الوقف فيقف، أو لم لا يعمل بأحدهما على التخيير ولا استبعاد في التحليل لزيد والتحريم لعمرو كما لو تغيّر اجتهاده، أو نقول: لم لا يجوز أَنْ لا يعمل بهما .

قوله: يلزم منه النقيضان، قلنا: ممنوع فإِنَّ التناقض إنّما يلزم من اعتقاد نفي التحليل والتحريم لا من ترك العمل بالأَمارتين.

قال: مسألة: لا يستقيم لمجتهدٍ قولان متناقضان في وقتٍ واحـدٍ، بخلاف وقتين أو شخصين على قول التخيير، فإن ترتَّبا، فالظاهر رجوعٌ، وكذلك المتناظران، ولم يظهر فرقٌ.

وقول الشافعي في سبع عشرة مسألةٍ: فيها قولان، إمّا للعلماء، وإمّا فيها ما يقتضي للعلماء قولين، لتعادل الدليلين عندهُ، وإمّا لي قولان على التخيير عند التعادل، وإمّا تقدَّم لي فيها قولان. *

....

* **أقول:** الجمهور على أنّه لا يجوز أَنْ يكون للـمجتهد فـي مسألة واحـدة قـولان مـتناقضان فـي وقت واحـد، وإنْ كـان جـائزاً بـالنسبة إلىٰ وقـتين أو إلى الشخصين[1] كما[2] قلنا في المسألة المتقدمة، فإنْ تقدّم أحد القولين على الآخر كان الثاني رجوعاً، وكذلك المتناظران في وقت واحد ولم يظهر فرق .

وتأول أصحاب الشافعي قوله: في المسألة قولان أو ثلاثة، بوجوه :[3]

أحدها: أنّه يحتمل أنْ يكونَ حاكياً لقول السلف.

وثانيها: يحتمل أنّه أَراد أَنَّ في هذه المسألة ما يقتضي للعلماء قولين ☜

---

١. في نسخة «ج» بعد كلمة «الشخصين»:
[على القول بالتخيير].
٢. بعد كلمة «كما» في النسختين:
[لو أفتىٰ لزيد بالتحليل ولعمرو بالتحريم على القول بالتخيير].
٣. وردت العبارة في نسخة «ب» كما يلي:
[قوله في سبع عشرة مسألة: فيها قولان، بوجوه: أحدها].

قال: مسألة: لا ينقض الحكم في الاجتهاديات منه، ولا من غيره باتفاقٍ، للتسلسل، فتفوت مصلحة نصب الحاكم، وينتقضُ إذا خالف قاطعاً .

ولو حكم على خلاف اجتهاده، كان باطلاً وإن قلَّد غيره اتّفاقاً، فلو تزوَّج امرأةً بغير وليٍّ، ثمَّ تغيَّر اجتهاده، فالمختار التَّحريم.

وقيل: إنْ لم يتصل به حكمٌ، وكذلك المقلِّد يتغيَّر اجتهاد مقلده، فلو حكم مقلِّد بخلاف اجتهاد إمامه، جرى على جواز تقليده غيره. *

....

☜ لتعادل الدليلين عنده .

وثالثها: يحتمل أنّه أشار بذلك إلى نفسه ويكون القول فيها التخيير .

ورابعها: أنَّه يكون حاكياً لقول له سالف.

* **أقول:** اتّفق الجمهور على أنَّه لا ينقض الحكم في المسائل الاجتهادية[(١)] إمّا يتغير اجتهاده أو يَحكم حاكم آخر فإِنّه لو جاز نقض حكمه إِمّا له أو لغيره لجاز نقض ذلك النقض وذلك يفضي إلى التسلسل وهو محال ومخالف للغرض الّذي لأجله تنصّب الحكام فإنّهم إنّما نُصّبوا لقطع المنازعة.

أَمّا إذا كان حكم القاضي مخالفاً لنص قاطع فإِنّه يُنقض بلا خلاف وإذا اجتهد وحكم بخلاف ما أدّىٰ إليه اجتهاده تقليداً لغيره فهو حكم باطل اجماعاً فلو اجتهد وتزوج امرأة بغير وليّ ثمّ تغيّر اجتهاده إلى التحريم فالأَولىٰ القول بالتحريم ☜

---

١. في النسختين بعد كلمة «الاجتهادية»:
[وهي الأحكام الشرعية الّتي دلائلها ظنيّة].

....

☜ تبعاً لاجتهاده وإلّا لكان في استدامته التحليل مخالفاً لاجتهاده، وهو خلاف الإجماع على ما تقدّم.

وقيل يجوز تغيّر الحكم إلّا أنْ يتصل بالاجتهاد الأوّل حكم حاكم آخر محافظة على حكم الحاكم وكذلك المقلد إذا تغيّر اجتهاد مقلَّده فإِنّه يتغير الحكم في حقه لإِنّه إنّما اتبع الحكم الأول للاجتهاد، فلمّا زال ذلك الاجتهاد زال جواز التقليد .

ولو كان الحاكم مقلد الإمام ثم حكم بخلاف قول إمامه اتباعاً لامام آخر هل يجوز حكمه ولا ينتقض أم لا؟ تُبنىٰ على القول بجواز مخالفة المقلد لإمامه فمن جوّز اتباع المقلد لغير إمامه جوّز هذا الحكم ومنع من نقيضه وإلّا فلا.

قال: مسألة: المجتهد قبل أن يجتهد ممنوعٌ من التَّقليد .

وقيل: فيما لا يخصّه .

وقيل: فيما لا يفوت وقته.

وقيل: إلَّا أنْ يكون أعلم منه.

وقال الشافعي: إلَّا أن يكون صحابيّاً.

وقيل أرجح، فإن استووا تخيَّر.

وقيل: أو تابعيّاً.

وقيل: غير ممنوعٍ، وبعد الاجتهاد اتفاقٌ.

لنا: حكم شرعي، فلابدَّ من دليلٍ، والأصل عدمه، بخلاف النَّفي، فإنَّه يكفي فيه انتفاء دليل الثبوت، وأيضاً يتمكن من الأصل، فلا يجوز البدل كغيره.

واسْتُدلَّ: لو جاز قبله، لجاز بعده.

وأُجيب: بأنّه بعده حصل الظنُّ الأقوىٰ.

والمجوز: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾[1] .

قلنا: للمقلّدين، بدليلِ: ﴿إِنْ كُنْتُمْ﴾ ولأنَّ المجتهد من أهل الذكر.

الصحابة، «أصحابي كالنجوم» وقد سبق.

---

١. النحل: ٤٣.

قالوا: المعتبر الظنُّ، وهو حاصلٌ.

أُجيب: بأنّ ظنَّ اجتهاده أقوى. *

. . . .

* **أقول**: اختلفوا في أنَّه هل يجوز للمجتهد التقليد في مسألة قبل اجتهاده فيها أم لا؟ فذهب أكثر الفقهاء والقاضي أبو بكر إلى المنع من ذلك مطلقاً، وذهب بعض أهل العراق [(١)] إلى أنَّه يجوز للعالم تقليد غيره فيما يخصه دون ما يُفتي به، ومن هؤلاء من خصص الجواز بما يفوت وقته ومنع من التقليد فيما لا يفوت.

وقال محمد بن الحسن: يجوز للعالم تقليد من هو أعلم منه لا من هو مثله ولا من هو دونه.

وقال الشافعي: إنَّ المجتهد ممنوع من التقليد لغيره إلّا أَن يكون ذلك الغير صحابياً.

وقال أبو علي الجُبّائي: يجوز له تقليد الصحابي إذا كان أرجح من غيره، فإنْ استووا تخيّر في تقليد من شاء منهم.

وقال آخرون بجواز تقليد الصحابة والتابعين دون من عداهم.

وقال أحمد بن حنبل: يجوز تقليد العالم للعالم مطلقاً، هذا إذا لم يجتهد المجتهد في المسألة أمّا إذا اجتهد فيها فقد اتفّقوا على أنّه لا يجوز له تقليد غيره فيما يخالف ذلك الحكم الّذي أدى إليه اجتهاده.

واستدل المصنف على المنع مطلقاً بأَنَّ القول بجواز التقليد قول بثبوت ☜

---

١. وفي نسخة «ج» بزيادة: وأبو حنيفة وأصحابه.

....

☜ حكم شرعي فلابدّ له من دليل والأصل عدمه فمن ادعاه فعليه اظهاره.

لا يقال: القول بعدم الجواز قول بحكم شرعي فلابدّ له أيضاً من دليل والأصل عدمه فإنْ ادعيتموه فعليكم الإظهار إلّا أنْ تجعلوا عدم دليل الثبوت دليل العدم، فحينئذٍ نجعل نحن عدم دليل العدم دليلاً على الثبوت .

لأنّا نقول: الفرق حاصل فإنّ العدم يكفي فيه عدم دليل الثبوت بخلاف الثبوت .

وأيضاً فالمجتهد متمكن من الاتيان بالأصل وهو الاجتهاد فلا يجوز له البدل أعني التقليد كغيره من الواجبات الّتي لها بدل كالوضوء والتيمم.

واستدل بعضهم على المنع بأنّه لو جاز التقليد قبل الاجتهاد لجاز بعده، والتالي باطل اتفاقاً فالمقدم مثله، والجامع بينهما المصلحة الناشئة من تمكن المكلّف من السلوك لأحد الطريقين مع ثبوت الآخر .

والجواب: الفرق حاصل فإنّه بعد الاجتهاد حصل له الظن الأقوى فلا يجوز له سلوك الطريق الاضعف مع حصول الأقوى .

قال المجوزون: الدليل على الجوازمطلقاً قوله: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ ﴾[1] والمجتهد قبل اجتهاده غير عالم فجاز له السؤال .

واجاب المصنف: بأَنّ هذا خطاب للمقلد بدليل قوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ فإنَ هذا مخصوص بمن ليس بعالم وهو المقلد، وأيضاً فإنَّ المجتهد ☜

---

١. النحل: ٤٣.

....

☜ من أهل الذكر لأنّه لا يجوز أنْ يكون المراد من أهل الذكر المقلدين .

قال المجوزون لتقليد الصحابة: الدليل عليه قوله ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم» جعل الاهتداء لازماً للاقتداء مطلقاً سواء كان من العامّي أو من المجتهد .

والجواب عنه ما مضى في مسألة أَنَّ مذهب الصحابي ليس بحجّة .

قالوا: المعتبر حصول الظن وهو حاصل على تقدير التقليد فيجب القول بالخروج عن العهدة .

والجواب: أنَّ مع حصول ظن اجتهاده لا يجوز اتباع ظن التقليد لأنّه تركٌ لأقوى الطريقين واتباعٌ لأضعفهما.

قال: مسألة: يجوز أن يقال للمجتهد: احكم بما شئت، فهو صوابٌ، وتردَّد الشافعي، ثم المختار: لم يقع.

لنا: لو امتنع لكان لغيره، والأصل عدمه.

قالوا: يؤدّي إلى انتفاء المصالح، لجهل العبد.

وأُجيب: بأنّ الكلام في الجواز، ولو سُلِّم لَزِمتَّ المصالحُ، وإنْ جَهِلها.

(الوقوع)، قالوا: ﴿إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ﴾[1] .

وأُجيب: بأنّه يجوز أن يكون بدليل ظنّي.

قالوا: «لا يُختلىٰ خلاها، ولا يعضد شجرها»، فقال العبَّاس: إلَّا الإذخر، فقال: «إلَّا الإذخر» .

وأُجيب: بأنّ الإذخر ليس من الخلا، فدليله الاستصحابُ، أو منه، ولم يُرِدْه، وصحَّ استثناؤهُ بتقدير تكريره، لفهم ذلك، أو منهُ وأُريد ونسخ، بتقدير تكريره بوحيٍ سريعٍ.

قالوا: قال: «لولا أن أشقَّ»، «أحجُّنا هذا لعامنا، أو للأبد» فقال: للأبد، ولو قلت نعم لوجب .

ولمَّا قَتَل النضر بن الحارث، ثمَّ أنشدتهُ انبتهُ:

ما كان ضرَّك لو مننتَ وربَّما مَنَّ الفتىٰ، وهو المغيظ المُحنق

---

١. آل عمران: ٩٣.

قال ﷺ: «لو سمعتهُ، ما قتلتهُ» .

وأُجيب: بجواز أنْ يكون خُيِّرَ فيه معيَّناً، ويجوز أن يكون بوحي. *

....

* **أقول:** ذهب جماعة إلى أنّه يجوز أنْ يقال للمجتهد: احكم بما شئت فإنّك لا تحكم إلّا بالصواب، ثم اختلف هؤلاء فقال قوم: يجوز مطلقاً للنبي ﷺ وغيره من العلماء، وعن أبي علي الجُبّائي في أحد قوليه أنّه يجوز للنبي ﷺ خاصّة، قال قوم: لا يجوز ذلك مطلقاً، وتردد الشافعي، واختلفوا في الوقوع .

واختار المصنف الجواز وعدم الوقوع، أمّا الجواز فلأنّه لو امتنع ذلك لكان الامتناع إمّا أنْ يكون لذاته أو لغيره، والأول باطل لأنّا لو قدّرناه واقعاً لم يلزم منه محال .

والثاني أيضاً باطل لأنَّ الأصل عدم ذلك الغير.

احتجّ المانع من الجواز بأنَّ الشرائع إنّما شُرّعت لمصالح المكلفين والعبد جاهل بالمصلحة ولا يأمن الإقدام على المفسدة فلو كان حينئذٍ مكلفاً بذلك النوع من المفسدة لزم نقض الغرض من الشرائع، وهو باطل .

والجواب: أنَّ هذا يلزم من الوقوع لا من تجويز الوقوع، وأيضاً لو سلّمنا لكن المصالح لازمة وإنْ جهلها المكلف لأنَّ الله تعالى إذا قال له: إنّك لا تختار إلّا الأصلح، انحصر اختياره في الأصلح واندفع ما ذكرتموه من المحذور .

واحتجّ القائلون بالوقوع بوجوه :

أحدها: قوله تعالى: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاً لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا ﴾

....

﴿ حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ﴾[١] فاستثناء ما حرّم اسرائيل على نفسه من الطعام المحلل دليل على أَنّ الحكم قد يستند إلى اجتهاد المكلف واختياره .

والجواب: يجوز أن يكون اسرائيل إنّما حرم على نفسه ما حرمه بالاجتهاد مستنداً في ذلك إلى دليل ظني، أو نقول: يجوز أن يستند التحريم إلى نفسه على سبيل المجاز كما يُقال للناذر: أنّه قد أوجب على نفسه وإِنْ كان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والنذر سبب في الوجوب منه تعالى .

وثانيها: قوله ﷺ في مكة أنّه: «لا يُختلىٰ خلاها ولا يُعضد شجرها»، فقال العباس: إلّا الإذخر يا رسول الله، فقال: «إلّا الإِذخر».[٢] فهذا الإستثناء من النبي ﷺ إنّما كان من تلقاء نفسه لعلمنا بأنّه في تلك الحالة لم ينزل عليه وحيٌ، فدّل ذلك على تفويض الحكم إليه .

والجواب من وجوه:

الأوّل: انّ الإذخر ليس من الشجر فإباحته ثابتة بحكم الاستصحاب واستثناء النبي ﷺ له إنّما كان للتأكيد .

الثاني: لو سلّمنا أَنّ الإذخر من الشجر فيحتمل أنّه لم يكن مراداً من قوله: «لا يختلاخلاها ولا يعضد شجرها»، وكان ﷺ قد بيّن ذلك والتكرير للفهم.

الثالث: سلمنا أنّه مراد منه لكن نسخ بوحي سريع نزل عليه في تلك ☜

---

١. آل عمران: ٩٣.

٢. صحيح البخاري: ١ / ٣٦، كتاب العلم، وج ٢ / ٩٥، باب الجنائز، وج ٣ / ١٣، كتاب البيوع؛ سنن النسائي: ٥ / ٢١١؛ مسند أحمد: ١ / ٢٥٣؛ الكافي: ٤ / ٢٢٦ ح ٣؛ من لا يحضره الفقيه: ٢ / ٢٤٦ برقم ٢٣١٦.

....

☜ الحال لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾[١].

ثالثها: قوله ﷺ: «لولا أنْ أشقّ على أمّتي لأمرتهم بالسواك»[٢] أضاف الأمر إلى نفسه. وقوله ﷺ لمّا قيل له: أحجّنا لعامنا هذا أم للأبد؟ فقال: «للأبد ولو قلت نعم لوجب»[٣] أضاف الوجوب إلى نفسه.

ولمّا قتل النضر بن الحرث انشدته ابنته:

ما كان ضرُك لو مننت وربما   مَنَ الفتى، وهو المغيظُ المحنق

فقال ﷺ: «لو سمعته ما قتلته»[٤] وهذا يدل على أن القتل كان مفوضاً إليه.

والجواب عن هذه الأحاديث أنّه يجوز أن يكون قد خيّر في هذه الأُمور،[٥] أو يكون ذلك مستنداً إلى الوحي.

---

١. النجم: ٣ـ ٤.

٢. صحيح البخاري: ١ / ٢١٤، كتاب الجمعة؛ سنن ابن ماجة: ١ / ١٠٥ برقم ٢٨٧؛ الكافي: ٣ / ٢٢ ح ١، باب السواك؛ من لا يحضره الفقيه: ١ / ٥٥ ح ١٢٣، باب علة الوضوء.

٣. مسند أحمد: ١ / ٢٥٥، ٢٩١، ٣٥٢، ٣٧١؛ سنن النسائي: ٥ / ١١١؛ مستدرك الحاكم: ١ / ٤٧٠؛ مستدرك الوسائل: ٨، الباب ٣ من أبواب وجوب الحج، الحديث ٤؛ عوالي اللآلي: ١ / ١٦٩، برقم ١٨٩.

٤. الاستيعاب: ٤ / ١٩٠٥؛ شرح نهج البلاغة: ١٤ / ١٧٢؛ البرهان: ١ / ٣١٤؛ المحصول: ٦ / ١٤٤؛ الإحكام للآمدي: ٤ / ٢١١؛ أسد الغابة: ٥ / ١٨؛ الإصابة: ٨ / ٢٨٥.

٥. في النسختين بعد كلمة «الأُمور» ما يلي:

[على سبيل التعيين لا مطلقاً على معنى أن يكون مخيّراً في أن يأمر بالسواك أو لا يأمر، وأن يكون مخيّراً في تكرير الحج وعدم تكريره، وفي قتل النضر وتركه لا معنى أن يقال له: أحكم بما شئت فهو سواء كما هو مذهب الخصم].

قال: مسألة: المختار: أنَّه ﷺ لا يُقرُّ على خطأ في اجتهاده.

وقيل: بنفي الخطأ.

لنا: لو امتنع لكان لمانعٍ، والأصل عدمُهُ، وأيضاً: ﴿لِمَ أَذِنْتَ﴾، ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ﴾ حتّى قال: لو نزل من السماء عذابٌ، ما نجا منه غير عمر، لأنَّه أشار بقتلِهم.

وأيضاً: «إنّكم تختصمون إليَّ، ولعلَّ أحدكم ألحن بحجَّته، فمن قضيت له بشيءٍ من مال أخيه، فلا يأْخُذْهُ، فإنّما أَقْطَعُ له قِطْعَةً مِنْ نَارٍ» وقال: «إنّما أحكم بالظّاهر».

وأُجيب: بأنَّ الكلام في الأحكام لا في فصل الخصومات.

وردَّ: بأنّه مستلزم للحكم الشرعيّ المحتمل.

قالوا: لو جاز، لجاز أمرنا بالخطأ .

وأُجيب: بثبوته للعوامّ.

قالوا: الإجماع معصومٌ فالرسول أَوْلىٰ.

قلنا: اختصاصه بالرُّتبْةِ واتِّباعِ الإجماع له، يَدْفَعُ الأولويَّة، فيتَّبعُ الدليل.

قالوا: الشكُّ في حكمه مخِلٌّ بمقصود البعثة.

وأُجيب: بأنّ الاحتمال في الاجتهاد لا يخلُّ، بخلاف الرسالة

والوحي.*

....

* **أقول:** الذاهبون إلى أنّه يجوز الاجتهاد للنبي ﷺ اختلفوا[١]: فذهب قوم من الأشاعرة إلى أنّه لا يجوز الخطأ عليه أصلاً، وذهب جماعة منهم والحنابلة وأبو علي الجُبَّائي وطائفة من المعتزلة إلى أنّه يجوز ذلك لكن بشرط أنْ لا يُقر عليه؛ وهواختيار المصنف واستدل عليه بوجوه:

الأوّل: أنّه لو امتنع وقوع الخطأ منه فلا يخلو إمّا أن يكون ذلك الامتناع لذاته أو لدليل، والأوّل باطل لأنّا لو فرضنا وقوعه لا يلزم منه محال لذاته والثاني باطل لأنّ الأصل عدمه.

الثاني: قوله تعالى: ﴿**عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ**﴾[٢] والعفو إنّما يكون مع ارتكاب الذنب، وقوله تعالى: ﴿**مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرىٰ حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا** [٣] **وَاللهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللهِ سَبَقَ** [٤] **لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾[٥] ☜

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٥ / ١٨٦؛ المعتمد: ٢ / ٢٤٢؛ المحصول: ٢ / ٤٩٠.

٢. التوبة: ٤٣.

٣. جاء في نسخة «ب» في الحاشية:

[قوله: عرض الدنيا أي حطامها بأخذ الفداء وسمّي حطام الدنيا عرضاً لقلّة لبثه].

٤. ورد في حاشية نسخة «ب» بعد كلمة «سبق»:

[سبق في اللوح أنّها [أنّه] لا يعذب أحداً ممن شهد بدراً مع النبي ﷺ لمسكم فيما أخذتم من الفداء عذاب عظيم].

٥. الأنفال: ٦٧ ـ ٦٨.

....

☜ حتى قال ﷺ: «لو نزل من السماء عذاب ما نجا منه إلّا عمر»[(١)] لأنّه اشار بقتل أهل بدر وترك مفاداتهم.

الثالث: قوله ﷺ: «إنكم تختصمون إليّ ولعل أحدكم ألحن بحجته فمن قضيت له بشيء من مال أخيه فلا يأخذه فإنّما أَقطعُ له قطعة من نار»[(٢)]، وقوله ﷺ: «إنّما أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر».

واجيب عن الثالث: بأنّ الكلام إنّما هو في الاحكام لا في القضاء وفصل الحكومات.

واجاب عنه المصنف: بأَنّ القضاء يستلزم الحكم الشرعي المحتمل للخطأ.

ولقائل أنْ يقول: أمّا الآية الأُولىٰ فلا تدلّ على الذنب لأَنَّ العفو كما يكون عن الذنب فقد يكون على ترك الأولى خصوصاً في حق الأنبياء عليهم السلام، وأَمّا الآية الثانية فلا تدلّ على أَنّه هو الآمر بالمفاداة فجاز أَنْ يكون ذلك خطاباً مع أصحابه، وأَمّا الخبران فلا يدّلان على الخطأ لأَن مستند الحكم إمّا الاقرار أو الشهادة فإذا حصلا وجب الحكم بمقتضاهما، وإنْ كانا باطلين فالحكم صحيح ومستنده باطل ☜

---

١. تخريج الأحاديث والآثار: ٢ / ٣٨؛ الفتح السماوي: ٢ / ٦٦١؛ تفسير السمرقندي: ٢ / ٣٢؛ الشفاء بتعريف حقوق المصطفىٰ: ٢ / ١٦٠.

٢. صحيح البخاري: ٣ / ١٦٢، كتاب الشهادات وج ٨ / ٦٢، كتاب الحيل؛ صحيح مسلم: ٥ / ١٢٩، باب الحكم بالظاهر؛ سنن ابن ماجة: ٢ / ٧٧٧؛ سنن أبي داود: ٢ / ١٦٠؛ سنن الترمذي: ٢ / ٣٩٨ برقم ١٣٥٤؛ سنن النسائي: ٨ / ٢٣٣ و ٢٤٧؛ مسند أحمد: ٢ / ٣٣٢ وج ٦ / ٢٠٣ و ٢٣٠؛ الكافي: ٧ / ٤١٤ ح ١، باب أن القضاء بالبينات؛ بحار الأنوار: ٧٣ / ٣٤٣ وقد وردت الرواية باختلاف في اللفظ مثل: تجتمعون أو تختصمون أو لتختصمون.

....

☜ وذلك لا يدلّ على الخطأ .

واحتجّ المانعون بوجوه:

أحدها: أنّه لو جاز الخطأ على الأنبياء في اجتهادهم لجاز أمرنا بالخطأ لأنّا مأمورون باتباعه، والأمر بالخطأ قبيح فلا يصدر عن الحكيم .

واجاب المصنف: بأَنّه معارض بأمر العامي تقليد المفتي مع جواز خطائه.

وثانيها: أَنَّ إجماع الأُمة لا يجوز عليه الخطأ، فالرسول ﷺ أولى وإلّا لكانت الأمة أعلىٰ رتبة منه .

وأجاب المصنف: بأنّ اختصاص الرسول ﷺ بالرسالة وكون الإجماع تابع له ومستند إلى قوله وكون الأمة مأمورين باتباعه يدفع هذه الأولوية، [1] فيتبع الدليل.

وثالثها: أَنّه لو جاز الخطأ في حكمه لوقع الشكّ فيما يحكم به أنّه خطأ أو صواب، وذلك يخلّ بمقصود البعثة لأَنّ المقصود منها اتباعه .

وأجاب: بأَنَّ احتمال الخطأ في الاجتهاد لا يخلّ بالمقصود بخلاف احتمال الخطأ في الرسالة والوحي فإنّه هو المخل بالمقصود من البعثة.

---

١. في النسختين بعد كلمة «الأولوية»:

[إذ لا يلزم حينئذٍ من جواز الخطأ عليه وعصمتهم عنه كونهم أعلى رتبة منه].

قال: مسألة :

المختار: أنّ النافي مطالبٌ بدليل. وقيل: في العقليّ، لا الشرعيّ.

لنا: لو لم يكن لكان ضرورياً نظريّاً، وهو مُحالٌ.

وأيضاً الإجماع على ذلك في دعوى الوحدانية والقِدَم، وهو نفي الشريك، ونفي الحدوث.

النافي: لو لزم للزم منكر مدِّعي النبوَّة، وصلاة سادسةٍ، ومنكر الدعوى.

وأُجيب: بأن الدليل يكون استصحاباً مع عدم الرافع، وقد يكون انتفاء لازم، ويستدلُّ بالقياس الشرعيِّ بالمانع، وانتفاء الشرط على النفي، بخلاف مَنْ لا يخصِّص العلّة.*

....

* **أقول:** اختلف الناس في أنّ النافي هل عليه دليل أم لا؟ فقال قوم: إنّه لا دليل عليه سواء كان نافياً لقضية عقلية أو لحكم شرعي، وقال آخرون إنّه لابدّ له من دليل فيهما، وأوجب طائفة الدليل على النافي في العقليات دون الشرعيات .

واستدل المصنف على أنّه لابدّ له من دليل: بأنّه لو لم يكن عليه دليل لكان النفي ضرورياً لكنه نظريّ قطعاً لأنّ الكلام فيه، وذلك يستلزم اجتماع الضدين وهو محال، وأيضاً الاجماع حاصل على أنّ النافي لابدّ له من دليل فإنّ القائل بالقدم والوحدانية يطالب بالدليل قطعاً مع أنّه في الحقيقة إنّما يدعي النفي لأنّ القدم عبارة عن نفي الحدوث وليس صفة زائدة على الماهية، والوحدانية عبارة عن

....

☞ نفي الشريك .

احتجّ القائلون بعدم إيجاب الدليل على النافي: بأَنَّ الاجماع واقع على أَنَّ من ادَّعىٰ النبوة وانكرها غيرُه لا يجب على المنكر الدليل، وكذلك من أنكر وجوب صلاة سادسة أوأنكر دعوى إدعاها عليه غيرُه .

والجواب: أَنَّ ما ذكرتموه من هذه الصور لا ينفكُّ عن الأَدلة فإِنَّ الدليل قد يكون استصحاباً مع عدم الرافع له، وقد يكون إنتفاء لازم يستدل منه على نفي ملزومه .

وقد يستدل على النفي بالقياس الشرعي ويكون الجامع فيه هو المانع أو انتفاء الشرط، هذا عند من يجوّز تخصيص العلّة، أَمّا عند من لا يجوّز ذلك، فلا.

قال: التقليد، والمُفتي، والمفتىٰ، وما يستفتىٰ فيه :

فالتقليد: العمل بقول غيرِك من غير حُجّةٍ، وليس الرجوع إلى الرسول ﷺ [و] إلى الإجماع، والعامّيّ إلى المفتي، والقاضي إلى العدول، بتقليد؛ لقيام الحُجّة، ولا مشاحّة في التسمّية .

والمُفتي: الفقيه، وقد تقدّم.

والمُفتىٰ [المستفتي]: خلافه.

فإن قُلنا بالتجزؤ، فواضح.

والمستفتىٰ فيه: المسائل الاجتهادية لا العقلية، على الصحيح. *

....

[مبحث التقليد]

* **أقول**: قد ذكرنا في صدر الكتاب أَنَّ اصول الفقه باحثة عن الطرق المفيدة للأحكام، وذكرنا هناك أَنَّ الطرق منها ما يكون للمجتهد ومنها ما يكون للمقلد، ولما بحث عن المعنىٰ الأوّل انتقل إلى البحث عن الثاني .

وقد عرّف التقليد بأَنّه: العمل بقول الغير من غير حجة، ويندرج فيه أمران:

أحدهما: الأخذ بقول العامي .

والثاني: أخذ المجتهد بقول مثله من غير دليل، ويخرج عنه الأَخذ بقول الرسول ﷺ والرجوع إلى الإجماع. وأخذ العامي في الحكم بقول المجتهد المفتي وتعويل القاضي على العدول فإِنَّ هذه كلّها لا يطلق عليها بالنظر إلى هذا الحدّ ☜

....

☜اسم التقليد، فإنّ كلّ واحد من هذه لا يخلو عن الحجّة.

أمّا الأخذ بقول الرسول ﷺ فالحجّة عليه ظاهرة، وأمّا الباقي فالحجّة عليه قول الرسول ﷺ، وقد يطلق في الاستعمال اسم التقليد على هذه، ولا مشاحّة في الاسماء.

وأمّا المفتي فهو الفقيه وقد تقدّم تعريفه في صدر الكتاب، والمستفتي خلافه؛ واعلم أنّ المستفتي إمّا أنْ يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد أو لا، فإنْ كان الأول فما أدّى إليه اجتهاده لا تجوز مخالفته ولا التقليد فيه، وإنْ لم يكن قد اجتهد فقد ذهب قومٌ إلى أنّه لا يجوز اتباع غيره.

وإنْ كان الثاني [١] فإن كان عاميّاً صِرفا فقد اختلفوا في جواز التقليد له، وكذلك اختلفوا فيما إذا بلغ دون رتبة الاجتهاد. والصحيح أنّ من لم يبلغ رتبة الاجتهاد يجوز له التقليد، فلأجل ذلك ذكر المصنف أنّ الاجتهاد إنْ كان متجزئاً فواضح[٢]. وأمّا ما فيه الاستفتاء فهو المسائل الاجتهادية من الشرعيات لا المسائل العقلية، فإنّ تلك إنّما يكتفىٰ فيها بالقطع.

---

١. أي لم يكن من أهل الاجتهاد والفتيا.

٢. في النسختين بعد كلمة «فواضح»:

[أي الفرق بين المفتي والمُفتىٰ إذ كل من كان أعلم من غيره في مسألة فهو مفتي بالنسبة إليه وأما إنْ لم نقل بالتجزي فالمفتي هو الّذي يكون من أهل الإجتهاد].

قال: مسألة: لا تقليد في العقليات؛ كوجود الباري تعالى.

وقال العنبري بجوازه.

وقيل: النظر فيها حرامٌ.

لنا: الاجماعُ على وجوب المعرفة، والتقليد لا يحصِّل ؛ لجواز الكذب، ولأنّه كان يحصل بحدوث العالم قدمه .

ولأنّه لو حصل لكان نظراً ولا دليل.

قالوا: لو كان واجباً، لكانت الصحابة أولى، ولو كان، لنُقل كالفروع.

وأُجيب: بأنّه كذلك وإلّا لزم نسبتهم إلى الجهل بالله، وهو باطلٌ، وإنّما لم ينقل لوضوحه ولعدم المُحْوِج إلى الإكثار.

قالوا: لو كان لألزم الصحابة العوامَّ بذلك.

قلنا: نعم، وليس المراد تحرير الأدلّة، والجواب عن الشُّبه والدليل يحصل بأيسر نظرٍ.

قالوا: وجوب النظر دورٌ عقلي، وقد تقدّم.

قالوا: مظَنَّةُ الوقوع في الشبهة والضلالة، بخلاف التقليد.

قلنا: فيحرم على المقلِّد، ويتسلسل. *

....

[لا تقليد في العقليات]

* أقول: اختلف الناس في تجويز التقليد في العقليات [1] المتعلقة

١ . نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٥ / ٢٦٧؛ المحصول: ٢ / ٥٣٩.

....

☜ بالاعتقاد كوجود الباري تعالى وما يجوز عليه من الصفات ولا يجوز.

فمذهب الجمهور إلى المنع من ذلك، وقال عبيد الله بن الحسن العنبري والحشوية والتعليمية: يجوز ذلك، وقال آخرون بتحريم النظر فيها وأَنَّ الواجب في مثل هذا التقليد .

والدليل على وجوب المعرفة أَنَّ الاجماع حاصل على وجوب المعرفة بالله تعالى، والتقليد غير مفيد لها لوجوه:

الأوّل: أَنَّ المقلَّد ليس بمعصوم فيجوز كذبه، فحينئذٍ لا تحصل المعرفة.

الثاني: أَن من قلّد في أنّ العالم محدث لو أَفاده العلم لكان من قلد في قدمه مستحصلاً للعلم ويلزم من ذلك حصول العلم بالقدم والحدوث وهو باطل قطعاً.

الثالث: أَنَّ العلم لو حصل بالتقليد لكان نظريّاً، والتالي باطل فالمقدّم مثله، بيان الشرطية: أَنَّ العلم الضروري منتف قطعاً وإِلا لوجب الاشتراك فيه، ولأنّه لو خُلِّي الإنسان ونفسه متجرداً عن الدواعي الحاصلة بسبب نشئه لما حكم بشيءٍ من الاعتقادات التقليدية، وأَمّا بطلان التالي فلأنَّ النظري لا يحصل إِلّا عن دليل والأصل عدمه فمن ادعاه فعليه إِظهاره .

فثبت بهذه الوجوه أَنَّ التقليد غير مفيد للعلم فلا يخرج المكلف به عن عهدة وجوب المعرفة.

احتجّ المخالف بوجوه:

أحدها: أنّ النظر لو كان واجباً لكانت الصحابة أولىٰ بالنظر، ولو كان ☜

....

☜كذلك لنقل عنهم لاشتهاره فيما بينهم، مع أَنّ الحاجة داعية إليه كما نقل عنهم المسائل الشرعية الّتي هي فروع الاعتقادات العقلية .

والجواب: بأَن النظر كان واجباً على الصحابة وإلّا لزم نسبتهم إلى الجهل بالله تعالى، وذلك باطل قطعاً، وإنّما لم ينقل عنهم ذلك لوضوحه وعدم المحوج إلى الإِكثار .(١)

والثاني: لو كان النظر واجباً لكانت الصحابة قد الزمت العوام بذلك، والتالي باطل فالمقدّم مثله .

والجواب: التزام الزام الصحابة ذلك، وليس المراد من الأَدّلة المجردة عن القوانين الناتجة، والجواب عن الشبهات ولا شكّ في أَنّ الدليل يحصل بايسر شيء من النظر.

الثالث: وهو دليل الموجبين للتقليد، قالوا: لو وجب النظر في معرفة الله تعالى لزم الدور المحال لأنّ معرفة الايجاب متوقفة على معرفة الموجب والجواب عنه قد تقدّم.(٢)

الرابع: قالوا: أَنّ النظر مظنة للشبهة والضلالة بخلاف التقليد الّذي يحصل الظن بحصول السلامة معه .

---

١ . بعد كلمة «الا كثار» في النسختين:
[لصحة اذهانهم وقوّتها بخلاف المسائل النظرية الاجتهادية فإنّها مستندة إلى الظن الّذي قد لا يحصل الاتفاق عليه فيحوج فيه إلى المناظرة].

٢ . في بحث مسألة الحسن والقبح .

قال: مسألة :

غيرُ المجتهد يلزمهُ التقليد، وإن كان عالماً .

وقيل: بشرط أن يتبيّن له صحةُ اجتهاده بدليله.

لنا: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ وهو عامٌّ فيمن لا يعلم .

وأيضاً: لم يزل المستفتون يتّبعُون من غير إبداء المستند لهم من غير نكيرٍ.

قالوا: يُؤدي إلى وجوب اتباع الخطأ.

قلنا: وكذلك لو أبدىٰ له مستنده، وكذلك المفتي نفسُه. *

....

والجواب:[١] أَنّ الاعتقاد الحاصل للمقلد إمّا أَنْ يكون بالتقليد أو بالنظر، فإِنْ كان الثاني لزم تحريم التقليد، لأَنّه لا يخلو عن النظر الحاصل عمّن قلّده، وإِنْ كان الأوّل لزم التسلسل.

* **أقول:** اختلفوا في العامي [٢] ومن عرف بعض العلوم المشترطة في الاجتهاد، هل يجوز لهم التقليد أم لا؟ فذهب قوم إلى أنّه يلزمهم التقليد والأخذ بقول المفتي .

وقال بعض معتزلة بغداد: لا يجوز لهم التقليد إلّا بعد أَنْ يُبيَّن لهم ☜

١ . في نسخة «ب» بعد كلمة «والجواب»:

[يلزم من ذلك تحريم النظر على المقلّد ويتسلسل فإنّه يلزم منه وجوب التقليد على كل أحد] .

٢ . نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٥ / ٢٥٠ ؛ المحصول: ٢ / ٥٢٧ .

....

☜ صحة اجتهاد المجتهد بدليله .

وقال الجُبّائي: يجوز ذلك .

والدليل على وجوب التقليد قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾[١] وهو عامّ في كل من ليس بعالم سواء كان عامّياً محضاً أو عالماً ببعض العلوم .

وأيضاً: الإجماع حاصل على اتباع المُقلَّدِين من غير أَنْ يكشفوا لهم عن وجه اجتهادهم ولا يذكرون لهم الأدلة الّتي استندوا إليها مع أنّه لم يقع انكار في ذلك من قديم الوقت وحديثه.

احتجّ المانع: بأَنَّ التقليد لا يؤمن معه من الخطأ فلو وجب التقليد لأدّىٰ ذلك إلى وجوب اتباع الخطأ، وهو محال .

والجواب: يلزم ذلك فيما لو اظهر له المستند، بأَنّه لا يلزم من إظهار المستند العلم، بل اقصىٰ ما في الباب حصول الظن وهو غير موجب لانتفاء الخطأ.

وأيضاً يرد هذا في المفتي نفسه فإنّه إذا ظن الحكم بدليل وجب عليه اتباعه وإِنْ كان يجوز أَنْ يكون خطأً.

---

١ . النحل: ٤٣ .

قال: مسألة: الاتفاق على استفتاء من عُرف بالعلم والعدالة، أو رآه منتصباً، والناس مستفتون مُعظِّمون له، وعلى امتناعه في ضدِّه .

والمختار: امتناعُهُ في المجهول.

لنا: أنّ الأصل عدمُ العلم.

وأيضاً: الأكثر الجُهّال، فالظاهر أنّه من الغالب كالشاهد والراوي.

قالوا: لو امتنع لذلك، لامتنع فيمن عُلم علمه دون عدالته.

قلنا: ممتنعٌ، ولو سلِّم، فالفرق أنّ الغالب في المجتهدين العدالةُ، بخلاف الاجتهاد. *

....

* **أقول**: قدَّمنا أنَّ المقلد يجب عليه اتباع المفتي من غير أنْ يشترط اظهار دليل له، ولا خلاف في أنّه لا يجوز تقليد من اتفق حتى العوام فحينئذ، لابدّ من تمييز العالم العادل من غيره حتى يتبع، وقد وقع الاتفاق على جواز استفتاء مَنْ اشتهر بين الناس بالعلم والعدالة أو كان منتصباً للحكم والناس معظّمون له مُقبِلون على استفتائه. واتفقوا على المنع من تقليد من كان بضدّ ذلك، واختلفوا في مجهول الحال هل يجوز تقليده أم لا؟ فالأولى أنّه لا يجوز لوجهين :

الأوّل: أن الأصل عدم العلم .

الثاني: أنَّ أكثر الناس الغالب عليهم الجهل فالظاهر أنَّ هذا المجهول من قبيل الغالب، وذلك كالشاهد والراوي فإنّه لابدّ من معرفة عدالتهما ولا يكفي فيه الجهل بفسوقهما وعدالتهما فكذا هاهنا.

قال: مسألة: إذا تكررت الواقعة، لم يلزم تكرير النظر، وقيل: يلزم.

لنا: اجتهدَ، والأصل عدمُ أمرٍ آخر.

قالوا: يحتمل أَنْ يتغيّر اجتهادهُ.

قلنا: فيجب تكريره أبداً. *

....

☞ احتجّ المخالف: بأنّه لو امتنع تقليد من جُهل حاله في العلم والعدالة، لامتنع تقليد من عرف منه العلم وجهلت عدالته .

والجواب: يلتزم بالامتناع ولو سلم، فالفرق أَنَّ الغالب في المجتهدين العدالة بخلاف الاجتهاد، فإنّه ليس الغالب في الناس حصول الاجتهاد.

* **أقول:** اختلفوا [(١)] في المجتهد إذا اجتهد وأداه نظره إلى حكم معيّن ثم تكررت الواقعة، هل يجب عليه تكرير النظر أم لا؟ فقال قوم: يجب عليه ذلك ومنع منه آخرون.

احتجّ المانعون: بأنّ المكلف مأمور بالاجتهاد وقد حصل فيخرج عن العهدة لأنّ الأصل عدم أمر آخر .

قال الموجبون: محتمل أَنْ يكون المجتهد قد تغيّر اجتهاده، فتجب عليه المعاودة .

قلنا: هذا مدفوع، وإلّا وجب عليه تكرير الفكر دائماً في الحكم الواحد المعيّن، لجواز التغيّر.

---

١ . نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٥ / ٢٤٧ ؛ المحصول: ٢ / ٥٢٦ ؛ الإحكام للآمدي: ٤ / ٢٤١ .

قال: مسألة: يجوز خلو الزمان عن مجتهدٍ، خلافاً للحنابلة.

لنا: لو امتنع لكان لغيره، والأصل عدمه.

وقال ﷺ: «إِنَّ الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه، ولكن يقبض العلماء حتّى إذا لم يبق عالمٌ اتخذ الناس رؤساء جهالاً، فسئلوا فافتوا بغير علمٍ، فضلوا وأضلوا».

قالوا: قال: «لا تزال طائفةٌ من أُمتي ظاهرين على الحق حتّى يأتي أمرُ الله، وحتّى يظهر الدجال» .

قلنا: فأين نفيُ الجواز، ولو سُلِّم، فدليلنا أَظْهَر ولو سُلِّم، فيتعارضان، ويَسْلُم الأوَّل.

قالوا: فرض كفايةٍ، فيستلزم انتفاؤه اتِّفاق المسلمين على الباطل.

قلنا: إذا فرض موت العلماء لم يمكن. *

....

* **أقول**: اختلفوا [1] في أَنّه هل يجوز خلو الزمان عن مجتهد أم لا؟ فذهب الجمهور إلى جوازه ومنع منه الحنابلة .

احتجّ الجمهور بوجهين :

الأوّل: أَنّه لو امتنع خلو الزمان عن المجتهد لكان ذلك الامتناع إمّا أَنْ يكون لذاته وهو محال، لأَنّه لا يلزم من فرضه محال وإمّا أنْ يكون لغيره، والأصل عدمه.

☜

---

١ . نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٥ / ٢٤٢؛ الإحكام للآمدي: ٢ / ٢٤٠ .

....

☜ الثاني: أَنّه ﷺ قال: «إنَّ الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه ولكن يقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساءً جهّالاً فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا»(١) حكم ﷺ بفقد العلماء وخلوّ الزمان من مجتهد في الاحكام.

احتجّ المخالف بوجهين :

الأوّل: قوله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمّتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمرُ الله وحتى يظهر الدجال» حكم ﷺ بعدم الخلو في وقت من الاوقات من مجتهد .

والجواب: ليس في هذا الحديث دلالة على موضع النزاع لأَنّ البحث إنّما وقع في الجواز، سلّمنا لكن دليلنا أظهر في الخلو من دليلكم .

سلّمنا لكن يحصل التعارض فيتساقطان ويبقىٰ الدليل العقلي الأوّل سالماً.

الثاني: أنَّ الاجتهاد فرض كفاية فيستلزم انتفاؤه اتفاق المسلمين على الباطل وهو ترك الاجتهاد .

والجواب: أنّا إذا فرضنا موت العلماء لم يكن الاجتهاد واجباً فلا يستلزم تركه اتّفاق المسلمين علىٰ الخطأ.

---

١ . صحيح البخاري: ١ / ٣٣ وفيه: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتّى إذا لم يبق عالماً.. إلى آخر الحديث»، صحيح مسلم: ٨ / ٦٠ وفيه بدل العباد، الناس وبدل كلمة يبق، يترك ؛ مسند أحمد: ٢ / ١٦٢ وفيه بدل العباد الناس وكلمة يبق بدلها يترك؛ سنن الدارمي: ١ / ٧٧؛ دعائم الإسلام: ١ / ٩٦ وهو نفس حديث الدارمي.

قال: مسألة: إفتاءُ من ليس بمجتهدٍ، بمذهب مجتهدٍ إن كان مطّلعاً على المآخذ، أهلاً للنظر، جائزٌ.

وقيل: عند عدم المجتهد.

وقيل: يجوز مطلقاً.

وقيل: لا يجوز.

لنا: وقوع ذلك، ولم يُنكر، وأُنكر من غيره.

المجوّز: ناقلٌ كالأحاديث.

وأُجيب: بأنَّ الخلاف في غير النقل.

المانع: لو جاز لجاز للعامّيّ.

وأُجيب: بالدليل، وبالفرق.*

....

* **أقول:** اختلف الناس [١] في غير المجتهد من أهل النظر هل يجوز له أَنْ يفتي بمقول مجتهد آخر أم لا؟ فذهب قوم إلى جواز ذلك مطلقاً ومنع منه أبو الحسين البصري مطلقاً، وقال آخرون: يجوز عند عدم المجتهد .

وذهب آخرون إلى أنَّ المفتي إنْ كان من أهل النظر مطّلعاً على مآخذ المجتهد الّذي قلَّده قادراً على التفريع على ما قلده فيه متمكناً من النظر والمناظرة جاز، وإلّا فلا، وهو مذهب المصنف .

---

١ . نهاية الوصول إلى علم الأُصول : ٥ / ٢٤٨ ؛ المحصول: ٢ / ٥٢٦ .

....

☜ واستدل على ذلك بالإجماع فإنّ المجتهد في هذا الزمان نادر بل مفقود، ومع ذلك فالفقهاء يفتون تعويلاً على أئمتهم الذين قلدوهم من غير أَنْ يقع إنكار في ذلك فكان إجماعاً على الجواز، وانكروا في غيره فإنّ العامي لو جعل نفسه في مقام الإفتاء أُنكر عليه ذلك .

قال المجوِّزون: المفتي المقلّد ناقل عمن قلَّده وكان جائزاً لأَنّه يتنزل منزلة الأحاديث المنقولة عن الرسول ﷺ .

والجواب: هذا ليس صورة النزاع لأَنَّ المفتي يجوز له النقل عمن تقدمه من المجتهدين إجماعاً، وإنّما الخلاف في أنّه هل يفتي تعويلاً على قوله أم لا؟

واحتجّ المانعون: بأَنّه لو جاز له أَنْ يفتي مقلداً عن غيره لجاز للعامي ذلك، والتالي باطل إجماعاً فالمقدّم مثله .

والجواب: الملازمة ممنوعة لما بيّنا من الدليل الدّال على الجواز في حقّ من له أهلية النظر وعلى المنع في حق العامي، على أنَّ الفرق ظاهر فإن مَنْ له أهلية النظر متمكن من الاطلاع على سند المُقلَّد بخلاف العامي، فكان الخطأ عن ذلك ابعد.

قال: مسألة: للمقلد أن يُقلِّد المفضول، وعن أحمد، وابن سُرَيْج: الأرجحُ متعيِّنٌ.

لنا: القطع بأنّهم كانوا يفتون مع الاشتهار والتكرُّر، ولم يُنكر.

وأيضاً: قال: «أصحابي كالنجوم».

واستُدِلَّ: بأنّ العامّيّ لا يمكنه الترجيح، لقصوره.

وأُجيب: بأنّه يظهر بالتسامع، وبرجوع العلماء إليه، وغير ذلك.

قالوا: أَقوالهم كالأدلة، فيجب الترجيحُ.

قلنا: لا يقاوم ما ذكرناه، ولو سلِّم فلعسرِ ترجيح العوامِّ.

قالوا: الظن بقول الأعلم أقوىٰ.

قلنا: تقرير ما قدمتموهُ.*

....

* **أقول**: المقلد إذا وجد في البلد مفتياً واحداً وجب الرجوع إليه، وإنْ تعدد فإن تساووا في العلم والدين تخيّر المقلد، وإنْ ترجّح أحدُهم فقد اختلفوا:(1)

فقال القاضي أبو بكر وجماعة من الاصوليين والفقهاء: يجوز له تقليد مَنْ شاء منهم سواء كان فاضلاً أو مفضولاً.

ومنع أحمدُ وابن سُريج والقفّال من أصحاب الشافعي وجماعة من الأُصوليين والفقهاء ذلك، وأوجبوا الأخذ بقول الأفضل. ☜

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٥ / ٢٦٣؛ المحصول: ٢ / ٥٣٣.

....

☜ واحتجّ المصنف على مذهبه وهو الأوّل: بإنّ الإجماع واقع على أَنّ المرجوح كان يفتي مع وجود الراجح ولم ينكر ذلك مع اشتهاره وتكرره في كلّ وقت، وأيضاً قال ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديم»، ومعلوم أَنّ الصحابة تفاوتوا في العلم والدين .

واستدل بعضهم على هذا المذهب: بأنَّ العامّيَ لو وجب عليه الأخذ بقول الأرجح لزم تكليف مالا يطاق لأَنّه غير متمكن من الترجيح لقصوره .

والجواب: المنع من عدم تمكنّه فإنَّ معرفة الأرجح قد تحصل بالسماع والاشتهار ورجوع العلماء إليه وغير ذلك من إقبال الناس عليه في الاستفتاء ونحوه.

واحتج المخالف: بإنَّ أقوال المفتين كالأدلة ومع كثرة الأدلة يجب الترجيح، فكذا في المفتين .

والجواب: هذا الّذي ذكرتموه من القياس لا يعارض ما ذكرناه من الإجماع، لأن الإجماع مقدّم على القياس إجماعاً، سلّمنا مساواة الدليلين لكنّا نقول الفرق بين الأدلة والمفتين أَنَّ المرجّح في الأدلة متمكّن من ذلك، بخلاف العامي فإنّه يعسر عليه معرفة الراجح من العلماء .

قالوا: الظن بقول الأرجح أقوى، فتعيّن العمل به .

والجواب: أَنّ هذا تقرير لما قدمتوه من الدليل الأول لكونه في الحقيقة بياناً للجامع وليس دليلاً برأسه، وقد اجبنا عنه.

قال: مسألة: ولا يَرجِعْ عنه بعد تقليده اتفاقًا، وفي حكمٍ آخر: المختار: جوازه.

لنا: القطع بوقوعه، ولم يُنكر، فلو التزم مذهباً معيّناً، كمالك والشافعي، وغيرهما، فثالثها كالأوّل. *

....

* **أقول**: العاميُّ إذا استفتىٰ مجتهداً فقد اتفقوا على أنّه لا يجوز له العدول عنه إلى غيره في تلك الواقعة، واختلفوا في غيرها [1] فذهب قوم إلى أنّه يجوز له العدول إلى مجتهد آخر في مسألة أُخرى ومنع منه آخرون .

واحتج المصنف على الأوّل بحصول الاجماع عليه فإِنّا نقطع بأَنَّ العوام في زمان الصحابة يقلدون من شاؤوا من المفتين ثم يستفتون غيرهم من غير انكار منهم.

وإنّما إذا عيّنَ العاميُّ مذهباًكمذهب الشافعي مثلاً أو أبي حنيفة وقال إني متبع له وملتزم به، فهل له الرجوع إلى غيره والأخذ بقوله في مسألة من المسائل؟ ذهب قوم إلى الجواز لأَنَّ التزامه بذلك لا يكون ملزماً له، وذهب آخرون إلى المنع لأنّه بالتزامه مذهباً معيّناً يصير لازماً له، وفصّل آخرون فقالوا: إنَّ كلّ مسألة من مذهب الأول عمل بها المستفتي فلا يجوز له تقليد الغير فيها وما لم يتصل بها عمله فلا مانع له من اتباع غيره، وهذا كالأوّل[2] وهو الّذي عبر عنه المصنف بقوله: فثالثها، أي ثالث الأقوال.

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٥ / ٢٦٦.

٢. في النسختين بعد كلمة «كالأوّل» ورد ما يلي:

[أي كالحكم الأوّل المذكور في هذه المسألة وهو أنه إن قلّد أي عمل لا يرجع، وإلّا جاز].

قال: الترجيح: وهو اقتران الأمارة بما يقوى به على معارضها، فيجب تقديمها للقطع عنهم بذلك.

وأورد شهادة أربعة مع اثنين، وأُجيب: بالتزامه، وبالفرق، ولا تعارض في قطعيَّين، ولا في قطعّيٍ وظنّيٍ، لانتفاء الظنِّ والترجيح في ظنّيين منقولين، أو معقولين، أو منقولٍ ومعقولٍ. *

....

[مبحث التعادل والترجيح]

* **أقول:** لما فرغ عن البحث في هذا الكتاب عن الطرق المفيدة للأحكام على سبيل الإجمال وكيفية استشعار الاحكام منها، ختمه بالبحث عن الترجيح فإنَّ الأدلة قد تتعارض .

واعلم أَنَّ الترجيح عبارة عن: «اقتران الأمارة بما يقوى به على ما يعارضها» فالإقتران كالجنس، وقُيّد بالأمارة المفيدة للظن لتخصيصه، وقُيّد بقولنا: بما يقوى به على ما يعارضها، فإن الأمارة ما لم يكن لها معارض لا يكون هناك ترجيح وإذا ترجحت الأمارة على ما يعارضها وجب العمل بها للاجماع الحاصل من الصحابة على العمل بالراجح من الأمارتين .

وأُورد على ذلك شهادة الأربعة فإنّها راجحة على شهادة الإِثنين إذا تعارضتا ومع ذلك فلا يتعين العمل بالأربعة .

والجواب: بالتزام وجوب العمل بشهادة الأربعة على بعض الأقوال، أو يقول الفرق أَنّ الصحابة إنّما اعتبروا الترجيح في باب الأدلة دون الشهادات، والمعتبر ☜

....

☜إنّما هو عمل الصحابة .

واعلم أنَّ الأدلة القطعية لا يمكن فيها التعارض لأَنَّ القطع بالثبوت لابدّ فيه من المطابقة، وكذلك القطع بالانتفاء فلو حصل دليلان قطعيان متعارضان لزم اجتماع النقيضين، وهو محال. وإذا لم يمكن التعارض لم يمكن الترجيح، ولا يعقل الترجيح بين قطعي وظني لأَنّ الظني يمتنع أَنْ يترجح على القطعي فإذن الترجيح ليس إلّا فيما يفيد الظن ؛ والدليلين الظنيان إمّا أَنْ يكونا منقولين أو معقولين، أو يكون أحدهما منقولاً والآخر معقولاً.

قال: مسألة: الأوّل في السند، والمتن، والمدلول، وفي الخارج.

الأوّل: بكثرة الرُّواة لقوَّة الظنِّ، خلافاً للكرخي، وبزيادة الثقة، وبالفطنة، والورع، والعلم، والضَّبط، والنّحو، وبأنَّهُ أشهر بأحدها، وباعتماده على حفظه لا نسخته، وعلى ذكرٍ لاخطٍّ، وبموافقته عَمَلَهُ، وبأنّهُ عُرِف أنَّه لا يُرسِلُ إلّا عن عدلٍ في المرسلين.

وبأنْ يكون المباشر، كرواية أبي رافع: نكح ميمونة وهو حلالٌ، وكان السَّفير بينهما، على رواية ابن عباس: نكح ميمونة وهو حرامٌ.

وبأنْ يكون صاحب القصَّة، كرواية ميمونة: تزوَّجني ﷺ ونحن حلالان.

وبأن يكون مشافهاً، كرواية القاسم عن عائشة : أنّ بَرِيرَة عتَقت، وكان زوجها عبداً، على من روىٰ أنّه كان حرّاً، لأنَّها عمّةُ القاسم.

أو يكون أقرب عند سماعهِ، كرواية ابن عمر: أفرد ﷺ وكان تحت ناقته حين لبَّىٰ.

وبكونه من أكابر الصحابة لقربه غالباً، أو متقدم الإسلام، أو مشهور النَّسب، أو غير ملتبسٍ مضعفٍ، وبتحملها بالغاً، وبكثرة المزكِّين أو أعدليَّتهم، أو أوثقيتهم، وبالصَّريح على الحكم، والحكم على العمل، وبالمتواتر على المسند، والمسند على المرسل، ومرسل التابعي على غيره، وبالأعلى إسناداً، والمسند على كتابٍ معروفٍ، وعلى المشهور، والكتاب على المشهور، وبمثل البخاري ومسلم على غيره. والمسند

باتفاقٍ على مختلفٍ فيه. وبقراءة الشَّيخ، وبكونه غير مختلفٍ فيه. وبالسماع على محتمل. ولسكوته مع الحضور على الغيبة، وبورود صيغةٍ فيه على ما فهم. وبما لا تعمُّ به البلوى على الآخر في الآحاد.

وبما لم يثبت إنكارٌ لرواته على الآخر.*

....

* **أقول:** لما ذكر أَنَّ التعارض إنّما يقع في الأدلة الظنيّة وقسمها إلى ثلاثة أقسام انقسم التعارض إليها أيضاً، بدأ بالتعارض الواقع بين المنقولين .

واعلم أَنَّ الترجيح لأحد المنقولين على الآخر لايخلو إمّا أنْ يكون باعتبار الناقلين أو باعتبار المنقول أو باعتبار ما يفهم من المنقول أو باعتبار أمر آخر خارج عن الخبر، فالذي يكون باعتبار الناقلين[1] هو الترجيح بحسب السند والثاني بحسب المتن والثالث بحسب الدلالة، وبدأ بالأول لأنّه الأصل، والترجيح يقع في ذلك على وجوه :

الأوّل: كثرة الرواة فإنَّ أحد الخبرين إذا كان رواته أكثر كان راجحاً على ما كان رواته أقل، لأنّ الظن هناك اكثر واحتمال الخطأ وتعمد الكذب فيه أقل وهذا قد خالف فيه الكرخي .

الثاني: أَنْ يكون أحد الراويين مشهوراً بالعلم والضبط والورع والثقة والنحو.

الثالث: أَنْ يكون أحدهما اشهر من الآخر في ذلك .

الرابع: أَنْ يكون أحد الراويين حافظاً للرواية غير معول في ذلك على ☜

---

١ . نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٥ / ٣٠٠ ـ ٣٠٨؛ المحصول: ٢ / ٤٥٣ .

. . . .

☜ خط يجده ذاكراً لها غير مستند إلى نسخة كتاب.

الخامس: أَنْ يكون أحد الراويين عاملاً بروايته فإِنَّ العمل يعضد الرواية وإِنْ كان غير حجّة.

السادس: أَنْ يكون أحد الراويين لا يرسل إلّا عن عدل وقد عُرف منه ذلك فإنّه أولىٰ ممن أَرسل ولا يعرف منه هذا، وهذا الترجيح يختصّ بالخبر المرسل.

السابع: أَنْ يكون أحد الراويين مباشراً لما رواه فإِنّه أولى من رواية من ليس بمباشر وذلك كرواية أبي رافع: «أَنّ النبي ﷺ نكَحَ ميمونة وهو حلال»، فإِنّها راجحة على رواية ابن عباس: «أَنّه ﷺ نكحها وهو حرام» لأَنَّ أَبا رافع كان هو السفير بينهما والقابل لنكاح ميمونة، فكانت روايته أولىٰ .[1]

الثامن: أَنْ يكون أحدهما صاحب القصة كرواية ميمونة: «تزوجني رسول الله ﷺ ونحن حلالان» فإِنّها راجحة على رواية ابن عباس .[2]

التاسع: أَنْ يكون أحدهما مشافهاً كرواية القاسم بن محمد بن أبي بكر عن عائشة: «أَنَّ بَرِيرَةَ عتَقَتْ وكان زوجُها عبداً» فإِنّها راجحة على رواية من روىٰ أَنّه كان حرّاً لأَنّها عمّة القاسم .[3] [4] ☞

---

١. مسند أحمد: ١ / ٢٢١، وفيها أنّه وهو محرم؛ سنن النسائي: ٦ / ٨٨ وهي نفس رواية مسند أحمد ؛ السنن الكبرىٰ للبيهقي: ٥ / ٦٦، ٧ / ٢١٠ ؛ مسند أبي يعلىٰ: ٤ / ٢٨١ وهي نفس رواية مسند أحمد ؛ الاستذكار: ٤ / ١١٧ ؛ بحار الأنوار: ١٦ / ٣٩٤.

٢. سنن الدارمي: ٢ / ٣٨ ؛ سنن أبي داود: ١ / ٤١٣ ؛ سنن البيهقي: ٧ / ٢١١ ؛ المنتقىٰ من السنن المسندة: ١٧٤ ؛ شرح معاني الآثار: ٢ / ٢٧٠ ؛ سنن الدارقطني: ٣ / ١٨٣.

٣. والراوي سمع من وراء حجاب.

....

☜ العاشر: أَنْ يكون أحدهما أقرب إلى النبي ﷺ عند سماعه، كرواية ابن عمر عن النبي ﷺ: «أفرد وكان تحت ناقته فلبّىٰ».

الحادي عشر: أَنْ يكون أحدهما من أكابر الصحابة لقربه في اغلب الأحوال.

الثاني عشر: أَنْ يكون أحدهما أقدم إسلاماً من الآخر.

الثالث عشر: أَنْ يكون أحدهما مشهور النسب فإنّه راجح على رواية من ليس كذلك.

الرابع عشر: أَنْ يكون أحدهما غير مُلْتَبِس بضعيف في الاسم فإِنّه راجح على الملتبِس.

الخامس عشر: أَنْ يكون أحدهما تحمّل الرواية بالغاً فإنّه راجح على من تحمل الرواية طفلاً لجواز الخطأ عليه غالباً.

السادس عشر: أَنْ يكون أحدهما قد زكاه جماعة أكثر من مزكّي الآخر.

السابع عشر: أَنْ يكون المزكي لأحدهما أعدل وأوثق من مزكّي الآخر.

الثامن عشر: أَنْ يكون أحدهما قد زُكّيَّ بصريح القول والآخر زُكيّ بالحكم بشهادته.

التاسع عشر: أَنْ يكون أحدهما قد زُكي بالحكم بالشهادة فإِنّه راجح على تزكية من حصلت تزكيته بالعمل بروايته. ☜

---

٤. صحيح البخاري: ٣ / ١٣١ و ٦ / ١٢٤؛ صحيح مسلم: ٣ / ١٢٠ و ٤ / ٢١٥؛ سنن ابن ماجة: ١ / ٦٧٠؛ سنن أبي داود: ١ / ٤٩٧؛ الكافي: ٥ / ٤٨٦؛ وسائل الشيعة: ج ١٤ باب إذا ملكت المرأة زوجها، ح ٢؛ عوالي اللآلي: ٣ / ٣٤٧.

....

☞ [الترجيح باعتبار المنقول]

العشرون: أَنْ يكون أحد الخبرين متواتراً والآخر آحاداً، وهذا ليس من هذا الباب لأنّ المتواتر يفيد القطع، وقد قلنا: إنّه لا ترجيح بين القطعي والظني.

الحادي والعشرون: أَنْ يكون أحد الخبرين مسنداً فإنّه راجح على المرسل.

الثاني والعشرون: أَنْ يكون أحدهما قد أرسله التابعي فإنّه راجح على إرسال غيره.

الثالث والعشرون: أَنْ يكون أحد الخبرين أعلى اسناداً من صاحبه فإنّه راجح عليه.

الرابع والعشرون: أَنْ يكون أحد الخبرين مسنداً فإنّه راجح على الّذي يحال به على كتاب معروف أو على الشهرة.

الخامس والعشرون: أَنْ يكون أحد الخبرين قد اشتمل عليه كتاب معروف فإنّه راجح على الّذي يُعوّل فيه على الشهرة .

[السادس والعشرون: أَنْ يكون أحد الخبرين قد اشتمل عليه كتابا مسلم والبخاري فإنّه راجحٌ على الّذي لا يوجد فيهما ويوجد في غيرهما][1].

السابع والعشرون: أَنْ يكون أحد الخبرين مسنداً باتفاق فإنّه راجحٌ على المختلف في اسناده. ☜

---

١. في نسخة «ب» فقط.

....

☜ الثامن والعشرون: أَنْ يكون أحد الخبرين قد قرأه الشيخ عليه فإِنّه راجح على الخبر الّذي قرأه على الشيخ أو اجازه له.

التاسع والعشرون: أَنْ يكون أحد الخبرين قد اتُفِقَ على رفعه إلى النبي ﷺ فإنّه راجح على الّذي اختُلف فيه.

الثلاثون: أَنْ يكون أحد الخبرين غير مختلف فيه فإِنّه راجح على ما فيه اختلاف لبعده عن الاضطراب.

الحادي والثلاثون: أَنْ تكون أحدى الروايتين عن سماع متيقن من النبي ﷺ فإنها راجحة على ما يحصل فيه السماع ويتطرق إليه الاحتمال كالسماع من وراء الحجاب.

الثاني والثلاثون : أَنْ تكون إحداهما حصلت عن سكوت مع الحضور فإنّها راجحة على السكوت مع الغيبة.

الثالث والثلاثون: أَنْ يكون أحدهما قد نَقَل صيغة لفظ النبي ﷺ والآخر نقل المعنىٰ بالمفهوم فالأوّل راجح على الثاني.

الرابع والثلاثون: أَنْ يكون أحدهما مما لا تعمُ به البلوىٰ فإِنّه راجح على الآخر لأَنَّ احتمال الكذب فيما لا تعمُّ به البلوى أقل.

الخامس والثلاثون: أنْ لا يكون الراوي قد روىٰ عمن انكر روايته فإن هذا أرجح مما إذا انكر المنقول عنه الرواية.

قال: المتن: النهي على الأمر، والأمر على الإباحة على الصحيح والنَّهي بمثله على الإباحة، والأقلُّ احتمالاً على الأكثر، والحقيقة على المجاز، والمجاز على المجاز بشهرةٍ مصححةٍ أو قوتهِ أو قرب جهته، أو رجحان دليله، أو شهرة استعماله، والمجاز على المشترك على الصحيح كما تقدَّم، والأشهر مطلقاً، واللغويُّ المستعمل شرعاً على الشرعيّ، بخلاف المنفرد .

وبتأكيد الدَّلالة.

ويرجَّح في الاقتضاء بضرورة الصدق على ضرورة وقوعه شرعاً، وفي الإيماء بانتفاء العبث، أو الحشو على غيرهِ، وبمفهوم الموافقة على المخالفة على الصحيح، والاقتضاء على الإشارة وعلى الإيماء، وعلى المفهوم، وتخصيص العامِّ على تأويل الخاصِّ لكثرته، والخاصُّ ولو من وجهٍ والعامُّ الّذي لم يخصَّص على ما خصَّ، والتقييد كالتَّخصيص. والعامُّ الشرطيُّ على النكرة المنفيَّة وغيرها، والمجموع باللَّام و «من» و «ما» على الجنس باللَّام، والإجماعُ على النَّصّ، والإجماع على ما بعده في الظنّيّ.(١)*

....

[الترجيح بحسب المتن]

* أقول: لما فرغ من الترجيحات العائدة إلى السند شرع في

---

١. وفي منتهى الوصول والأمل في علمي الأُصول والجدل (ص ٢٢٥) ما يلي: وإجماع الصحابة على من بعدهم....

. . . .

☜ الترجيحات العائدة إلى المتن وهي من وجوه: (١)

الأوّل: إذا كان أحدهما أمراً والآخر نهياً فالنهي راجح على الأمر لإنّ النهي يطلب فيه دفع المفسدة والأمر يُطلب فيه تحصيل المصلحة، واعتناء العقلاء بدفع المفاسد أشدُ من اعتنائهم بتحصيل المصالح، ولأنَّ الاحتمالات في النهي أقل من الأمر فإن النهي يحتمل أَنْ يكون نهيَ تحريم ويحتمل أَنْ يكون نهيَ تنزيه، والأمر يحتمل أَنْ يكون أمر إباحةٍ وأمر وجوبٍ وأمر ندبٍ وأمر تهديدٍ إلى غير ذلك .

الثاني: أَنْ يكون أحدهما أمراً والآخر إباحةً، فالأمر راجح على الإباحة لأنّ الأمر إذا عُمل به لا يلزم منه ضرر في مخالفة الإباحة وليس كذلك في طرف الإباحة. وقد رجح الآخرون الإباحة لأَنَّ المدلول في الإباحة واحد والمدلول في الأمر متعدد كالوجوب والندب وغير ذلك.

الثالث: أَنْ يكون أحدهما إباحة والآخر نهياً فالإباحة راجحة على النهي لما تقدم في باب الأمر.

ولقائل أنْ يقول: أنت تقول: أَنَّ النهي راجح على الأمر والأمر راجح على الإباحة، ويلزم من هاتين المقدمتين أَنَّ النهي راجح على الإباحة فكيف حصلت الإباحة راجحة على النهي؟

[وله أن يقول: المحال يلزم لو اتحدت جهات الترجيح وليس كذلك، فإنّ ما يترجح به الأمر على الإباحة غير ما يترجح به الإباحة على النهي]. (٢)

الرابع: أَنْ يكون أحدهما اقل احتمالاً من الآخر فإنّه أرجح وذلك بأَنْ ☜

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٥ / ٣٢٤؛ المحصول: ٢ / ٤٦٨.

٢. في نسختي «ب» و «ج».

....

☜ يكون معناه واحداً والآخر معناه مشترك.

الخامس: أَنْ يكون أحدهما دالاً على معناه بالحقيقة والآخر بالمجاز فالأول أولى لأنّ الأصل هوالحقيقة.

السادس: أَنْ يكون كلّ واحد منهما مجازاً إلّا أنّ أحدهما يكون راجحاً على الآخر إمّا لشهرته كالغائط، أو لكونه أقوى من المجاز الآخر، أو تكون جهته إلى الحقيقة أقرب من جهة الآخر، أو يكون دليله راجحاً على دليل الآخر، أو يكون أحدهما اشهر استعمالاً من الآخر.

السابع: المجاز راجح على المشترك على المذهب الحق وقد تقدم.(١)

الثامن: أَنْ يكون كلّ واحد منهما قد اشتمل على الحقيقة، إلّا أنّ حقيقة أحدهما اشهر من حقيقة الآخر، فإنّها أرجح.

التاسع: أَنْ يكون أحدهما قد اشتمل على لفظ موضوع في اللغة بمعنى والشارع استعمله في ذلك المعنى والآخر قد اشتمل على لفظة قد وضعها الشارع لمعنى من غير وضع أهل اللغة له، فالأول راجح لأنّ الأصل موافقة الشرع للغة، وهذا بخلاف ما إذا كان اللفظ واحداً منفرداً واستعمل في اللغة بمعنى وفي الشرع لآخر، فإنّ المعهود من الشرع أَنَّه إذا اطلق اللفظ فإنما يريد به معناه الّذي وضعه هو بازائه.

العاشر: أَنْ يكون أحدهما مؤكداً والآخر غير مؤكد فالأوّل أولىٰ كقوله ﷺ: «والله لأغزون قريشاً والله لأغزون قريشاً والله لأغزون قريشاً».(٢) ☞

---

١. في أوّل مباحث الكتاب.

٢. سنن أبي داود: ٢ / ٩٨؛ سنن البيهقي: ١٠ / ٤٧ـ٤٨؛ مجمع الزوائد: ٤ / ١٨٢؛ كنز العمال: ٤ / ٤٣٨ و ٤٤٣.

....

☜ الحادي عشر: أَنْ يكونا دالين بجهة الإقتضاء إلّا أَنَّ العمل بأحدهما في مدلوله ضرورة صدق المتكلم أو لضرورة وقوع الملفوظ به عقلاً والآخر لضرورة وقوع الملفوظ به شرعاً فالأوّل أولىٰ فإنّ الخلف في كلام الشارع ومخالفة المعقول ممتنعان بخلاف المخالفة في المشروع.

الثاني عشر: أَنْ يكونا دالين بجهة التنبيه والإيماء إلّا أَنَّ أحدهما لو لم يفد كون المذكور علة للحكم لكان ذكره عبثاً وحشواً فإنّه راجح على الإيماء بما رتب فيه الحكم بفاء التعقيب.

الثالث عشر: أَنَّ يكونا دالين بالمفهوم إلّا أنّ أحدهما دال بمفهوم الموافقة والآخر بمفهوم المخالفة فالأوّل أرجح لأنّه متفق عليه بخلاف الآخر ؛ وقد رجح بعضُهم الثاني لأَنَّ فائدة مفهوم الموافقة التأكيد وفائدة مفهوم المخالفة شرع الحكم ابتداء، ولا شك في أَنَّ هذا أولىٰ من التأكيد .

الرابع عشر: أَنْ تكون دلالة أحدهما من قبيل دلالات الاقتضاء والآخر من قبيل دلالات الإشارة، فالأول أولى لترجيحها بقصد المتكلم لها بخلاف الثاني.

الخامس عشر: أَنْ يكون أحدهما دالاً بالاقتضاء والآخر دالاً بالإيماء فالأول أولى لتوقف صدق المتكلم أو مدلول منطوقه عليه بخلاف الثاني.

السادس عشر: أَنْ يكون أحدهما دالاً بالاقتضاء والآخر بالمفهوم، فالأوّل أولى لوقوع الاتفاق على دلالة الاقتضاء ووقوع الخلاف في دلالة المفهوم .

السابع عشر: أَنْ يكون العمل بأحدهما يقتضي تخصيص العام والعمل بالآخر يقتضي تأويل الخاص، فالأول أولى لكثرته بخلاف الثاني.

الثامن عشر: الخاصّ ولو من وجه أولىٰ من العامّ لأَنَّ العمل بالخاص ☜

....

☞ غير مبطل للعام بل مخصّص له، والعمل بالعامّ مبطل للخاصّ بالكلية.

التاسع عشر: العامّ الّذي لم يدخله التخصيص أولى من العامّ المخصوص لوقوع الاتفاق على التمسّك بالأول بخلاف الثاني، وكذلك المطلق والمقيّد.

العشرون: أَنْ يكونا عاميّن إلّا أَنَّ عموم أحدهما من قبيل الشرط والجزاء والآخر من قبيل النكرة المنفيّة وغيرها، فالأوّل أولىٰ لأنّ الشرط كالعلة والحكم المعلل أولىٰ من غير المعلل.

الحادي والعشرون: أَنْ يكون أحدهما جمعاً يفيد العموم أو يكون قد اشتمل على (من) و (ما) فإنّه أرجح على الجنس باللام لوقوع الاتفاق من القائلين بالعموم على إفادة الأوّل للعموم ووقوع الخلاف في الثاني.[1]

الثاني والعشرون: أن يكون أحدهما إجماعاً والآخر نصّاً، فالأول أولى من الثاني لإنّ الاجماع يؤمن فيه [من] النسخ بخلاف الثاني.

الثالث والعشرون: الإجماع راجح على ما بعده من القياس والاستصحاب والاستحسان وغيرها من الأدلة المظنونة.[2]

---

١. إنَّ الشارح في هذا الترجيح جمع بين ترجيحين بشكل مخل:
الأوّل: أن تكون دلالة أحدهما من قبيل الجمع المعرف والآخر من قبيل الجمع المنكر، في هذا المرجح وقع الاتفاق علىٰ الجمع المعرف دون الجمع المنكر.
الثاني: أَنْ يكون احدهما اسم جمع معرف والآخر اسم جنس دخله الألف واللام.
فإن اسم الجمع مرجح هنا لا للاتفاق الّذي ذكره الشارح بل لإمكان حمل اسم الجنس على الواحد المعهود بخلاف الجمع المعرف، فكان أقوى عموماً.
راجع بهذا الصدد: الإحكام: ٤ / ٢٦٥.

٢. والسبب واضح لأن غير الإجماع لا يفيد إلّا الظن خلافاً للإجماع.

قال: المدلول: الحظر على الإباحة.

وقيل: بالعكس وعلى النَدَّب، لأنّ دفع المفاسد أهم، وعلى الكراهة، والوجوب على النَدَّب، والمثبت على النافي، كخبر بلال: دخل البيت وصلَّى، وقال أسامة: دخل ولم يصَّل، وقيل: سواءٌ، والدَّارئُ على الموجب، والموجب للطلاق والعتق، لموافقته النَّفي، وقد يعكس، لموافقته التأسيس، والتكليفي على الوضعي بالثَّواب، وقد يعكس لموافقته، والأخفُّ على الأثقل وقد يعكس. *

....

[الترجيح بحسب الدلالة]

* **أقول:** الترجيح العائد إلى المدلول يقع من وجوه:

الأوّل: الحظر راجح على الإباحة لقوله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»، ولقوله: «ما اجتمع الحلال والحرام إلّا غلب الحرام الحلال» ولإنَّ العملَ بالحظر يوجب الاحتراز عن الضرر بخلاف الإباحة، هذا مذهب أكثر الأشاعرة وأحمد والكرخي والرازي وبعض الإمامية .

وذهب أبو هاشم وعيسى بن أبان إلى أنّهما متساويان فيتساقطان وذهب الآخرون إلى أنّ الإباحة أرجح لموافقتها الأصلَ.

الثاني: الحظر راجح على الندب لأنَّ دفع المفسدة أهم في نظر العقلاء من جلب المصلحة ولما بيّنا .

الثالث: الحظر راجح على الكراهة لما ذكرنا في ترجيح الحظر على الإباحة.

....

☜ الرابع: الوجوب راجح على الندب لأَنَّ مع اعتبار الوجوب يحترز المكلف من الترك المجوّز معه الخطأ بخلاف الندب .

الخامس: المثبت راجح على النافي وذلك كخبر بلال: «أنّه ﷺ دخل البيت وصلّىٰ» فإنّه راجح على خبر أُسامة: «أنّه دخل ولم يصل» لانّ المُثبت قد اشتمل على أمر يجوز أنْ تقع الغفلة عنه للنافي وأيضاً النافي ناقل للحكم الأصلي فيكون فائدته التأكيد والمثبت ناقل عنه فيكون فائدته ابتداء الشرع فهو أولىٰ، وقيل أنَّ النافي مساوٍ للمثبت.[1]

السادس: أَنْ يكون أحدهما موجباً للحد، والآخر دارئ له والدارئ أولى لأَنَّ الخطأ في عدم العقوبة أولىٰ من الخطأ في تحققها.

السابع: أَنْ يكون أحدهما موجباً للطلاق أو العتق، والآخر مزيل لهما، فالأول راجح لموافقته النفي الأصلي، وقال آخرون بالعكس لأنَّ القول بترجيح المزيل للطلاق والعتاق أقرب إلى التأسيس من الموجب .

الثامن: أَنْ يكون أحدهما تكليفياً والآخر وضعياً، فالأول أولىٰ لاشتماله على زيادة الثواب، وقيل بالعكس لأَنَّ الخطاب التكليفي يُشترط فيه فهم المخاطب وتمكنه من الفعل والوضعي ليس كذلك، فكان الوضعي أولىٰ.

التاسع: الأخفّ راجح على الأثقل لأنّ الشريعة مبنيّة على التخفيف، وقيل بالعكس لأنَّ الشرع المطلوب منه مصلحة المكلفين والمصلحة في التكليف بالأشق أتم.

---

١. والقول للقاضي عبدالجبار.

قال: الخارج: يُرجّح الموافق لدليلٍ آخر، أو لأهل «المـدينة»، أو للخلفاء، أو للأعلم.

وَبِرُجْحَانِ أحَدِ دليلي التأويلين .

وبالتعرُّض للعلَّة.

والعامُّ على سببٍ خاصٍ في السَّبب، والعامُّ على علته في غيره.

والخطاب شفاهاً مع العامِّ لذلك، والعامُّ لم يُعْمَل في صورةٍ على غيره، وقيل: بالعكس، والعامُّ بأنَّهُ أمسُّ بالمقصود، مثل: ﴿وَ أَنْ تَـجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ ﴾[1] على ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾،[2] وبتفسير الراوي بفعله أو قوله.

وبذكر السَّبب، وبقرائن تأخُّره، كتأخير الإسلام أو تاريخٍ مضيَّقٍ، أو تشديده لتأخُّر التَّشديدات. *

....

[الترجيح بأمر خارجي]

* **أقول:** التـرجيح بالنظر إلىٰ أمر خارج عن المنقول يقع من وجوه:[3]

الأوّل: إذا كان أحد الخبرين موافق لدليل آخر راجح على ما ليس كذلك. ☜

---

١. النساء: ٢٣.

٢. النساء: ٣.

٣. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٥ / ٣٣٢.

....

☜ الثاني: أَنْ يكون موافقاً لاهل المدينة والآخر ليس كذلك.

الثالث: أَنْ يكون موافقاً للخلفاء والآخر ليس كذلك.

الرابع: أَنْ يكون موافقاً للأعلم والآخر ليس كذلك.

الخامس: أَنْ يكونا مأوّلين إلّا أَنَّ تأويل أحدهما دليله أرجح من دليل تأويل الآخر، فالأوّل أولىٰ لأنّه أغلب على الظن.

السادس: أَنْ يكون أحدهما قد دَلَّ على الحكم والعلّة، والآخر على الحكم فما يعرض فيه بالعلة أولىٰ.

السابع: أَنْ يكونا عامّين إلّا أَنَّ أحدهما ورد على سبب خاص فالعام الوارد على السبب أولىٰ من العام مطلقاً في صورة ما إذا تعارضا في السبب لإنَّ ترك الجواب مع الحاجة ممّا يقتضي تأخير البيان عن وقت الحاجة والعام مطلقاً أولىٰ من العام الوارد على سبب في غير صورة السبب لأنّ العام مطلقاً أقوى دلالة من العام بالسبب.

الثامن: الخطاب إذا ورد على سبيل الإخبار كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ﴾(١) أو في معرض الشرط كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾(٢) وورد الخطاب الآخر شفاهاً كقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾(٣) فالخطاب الشفاهي أولىٰ من المطلق في حقّ من ورد الخطاب عليه، والآخر أولىٰ في ☜

---

١. المجادلة: ٣.

٢. آل عمران: ٩٧.

٣. آل عمران: ١٠٠.

....

☜ حقّ الغائبين لأَنّ الخطاب الشفاهي إنّما يعم من ليس بحاضر، لدليل منفصل .

التاسع: أَنْ يكونا عاميّن إلّا أنّ أحدهما لم يعمل به في صورة متفق عليها والآخر قد عمل به في صورة متفق عليها، والعمل بما لم يعمل به [في صورة متفق عليها] أولىٰ لأَنَّ العمل به لا يفضي إلى تعطيل ماعمل به لكونه معمولاً به في صورة المتفق، والعمل بما قد عمل يفضي إلى تعطيل الآخر لأنّه إذا عمل به في صورة المتفق والمختلف لزم تعطيل الآخر قطعاً ولا شكّ في أَنّ التأويل وقصر العام على أحد محتملاته أولى من تعطيل العام بالكلية [وقيل] [١] بل بما عمل به أولى لكونه متفقاً على العمل به ولا شكّ في أنّ ذلك اعتباراً زائداً في العمل.

العاشر: أَنْ يكون أحدهما أمس من الآخر في الحاجة وذلك بأَنْ يكون أحدهما قد قُصد به بيان الحكم المختلف فيه فهو أولى من الّذي لم يقصد به ذلك، مثاله قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ﴾ [٢] فإِنَّ هذا قد ورد في بيان تحريم الجمع بين الأُختين فهو أولىٰ من قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [٣] فإنّه لم يقصد به [نفي] [٤] تحريم الجمع بين الاختين .

الحادي عشر: أَنْ يكون أحد الحديثين مقترناً بتفسير الراوي إمّا بقوله أو بفعله فإنّه راجحٌ على ما ليس كذلك لأنّ الراوي للخبر يكون أعرف من غيره بما رواه. ☞

---

١. في النسختين فقط وهو أكثر انسجاماً مع السياق.

٢. النساء: ٢٣.

٣. النساء: ٣.

٤. في نسخة «أ» فقط.

....

☜ الثاني عشر: أَنْ يكون أحد الحديثين قد ذكر فيه الراوي السبب في الرواية والآخر لم يذكر السبب، فالأول أولى لأَنَّ اهتمامه بالرواية يكون أكثر من الآخر.

الثالث عشر: أَنْ يكون أحد الخبرين قد اقترن به ما يدل على تأخر عن معنى الآخر فإِنّه أولى وذلك بأَنْ يكون أحد الراويين متأخر الاسلام عن الآخر فالغالب على الظن أن روايته عنه ﷺ إنّما كانت بعد اسلامه ورواية الآخر يحتمل أَنْ تكون متقدمة على اسلام هذا وأَنْ تكون متأخرة، وكذلك إذا كانت رواية أحدهما مؤرخة بتاريخ مضيّق دون الآخر، فاحتمال تأخير الأوّل أكثر من الثاني، وكذلك إذا كان أحدهما يدل على التشديد والآخر على التخفيف، فالأول أولى لأَنَّ التشديدات مؤخّرة لأَنَّه ﷺ إنّما شدّد بعد ظهور شوكته.

قال: المعقولان: قياسان أو استدلالان، فالأوَّل: أصلهُ، وفرعه، ومدلوله، وخارجٌ، الأوّل: بالقطع. وبقوَّة دليله، وبكونه لم ينسخ بإتّفاقٍ، وبأنَّه على سنن القياس، وبدليلٍ خاصٍّ على تعليله.

وبالقطع بالعلّة، أو بالظَّنِّ الأغلب، وبأَنَّ مسلكها قطعيّ، أو أغلب ظنّاً.

والسَّبر على المناسبة، لتضمنه انتفاء المعارض، ويرجُّح بطرق نفي الفارق في القياسين، والوصف الحقيقي على غيره.

والثبوتي على العدمي.

والباعثة على الأمارة، والمنضبطة، والظاهرة، والمتحدة، على خلافها.

والأكثر تعدَّياً، والمطَّردة، على المنقوضة، والمنعكسة، على خلافها، والمطَّردة فقط على المنعكسة فقط، وبكونه جامعاً للحكمة مانعاً لها على خلافه، والمناسبة على الشبهيَّة.

والضرورية الخمسة على غيرها، والحاجيّة على التحسينية، والتكميلية من الخمسة على الحاجيَّة، والدِّينيَّة على الأربعة، وقيل: بالعكس.

ثم مصلحة النفس، ثم النَّسب، ثمَّ العقل، ثم المال، وبقوَّة موجب النقض من مانعٍ أو فوات شرط على الضعف، والإحتمال.

وبانتفاء المزاحم لها في الأصل، وبرجحانها على مزاحمها

والمقتضية للنفي على الثبوت، وقيل: بالعكس وبقوَّة المناسبة، والعـامَّة في المكلَّفين على الخاصّة. *

....

[الأدلّة المعقولة]

※ **أقول**: لما فرغ من الترجيحات في الأدلة المنقولة شرع في الأدلة المعقولة، والدليل العقلي قسمان: القياس والاستدلال، أمّا القياس فيشمل على الأصل والفرع والمدلول والخارج، وأمّا الترجيح بالنظر إلى الأصل فيقع على وجوه:[1]

الأوّل: أَنْ يكون حكم أحد الأصلين قطعياً وحكم الآخر ظنياً، فالأول أولى لأنّ ما يتطرق إليه من الخلل أقل من الآخر.

الثاني: أَنْ يكون حكم كل واحد من الأصلين ظنيّاً إلّا أَنَّ دليل أحدهما أقوى من دليل الآخر، فما دليله أقوى أولى من الآخر.

الثالث: أَنْ يكون حكم أحد الأصلين لم ينسخ اتفاقاً وحكم الآخر قد اختلف في نسخه، فالأول أولىٰ لبعده عن الخلل.

الرابع: أن يكون حكم أحد الأصلين غير معدول به عن سنن القياس والآخر قد عدل به عنه، فالأول أولىٰ لأنّه أقرب إلىٰ المعقول وموافقة الدليل.

الخامس: أَنْ يكون حكم أحدهما قد قام عليه دليل خاص على تعليله وجواز القياس عليه بخلاف الآخر، فالأوّل أَولىٰ لحصول الأمن معه من الخطأ.

السادس: أَنْ يكون حكم أحدهما قد وقع الاتفاق علىٰ تعليله بخلاف ☜

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٥ / ٣٦١.

....

☜الآخر، فالأول أولىٰ.

السابع: أَنْ يكون الظن بالعلّية في أحدهما أغلب من ظن العلّية في الآخر، فالأول أولى.

الثامن: أَنْ يكون طريق إحدى العلتين قطعياً بخلاف الأُخرى، فالأول أولى .

التاسع: أَنْ يكون أحد الطريقين أغلب في الظن من الآخر.

العاشر: أَنْ يكون طريق علّية أحد الاصلين السَبر والتقسيم وطريق علّية الآخر المناسبة، فالأوّل أَولى لأنّ في طريق السبر والتقسيم تعرضاً بانتفاء المعارض وذكر البيان المقتضي وأمّا المناسبة فليس فيها إلّا ذكر بيان المقتضي، والحكم كما يتوقف على ثبوت المقتضي يتوقف على انتفاء المعارض، فكان القياس الأول أولىٰ لاشتماله على ذكر كلّ العلّة بخلاف الثاني .

الحادي عشر: أَنْ يكون نفي الفارق في أصل أحد القياسين مقطوعاً به وفي الآخر مظنوناً، فالأوّل أولىٰ .

الثاني عشر: أَنْ تكون العلّة في أحد الأصلين وصفاً حقيقياً وفي الآخر تقديرياً أو حكماً شرعياً، فالأول أولى لوقوع الاتفاق عليه بين القايسين بخلاف الثاني.

الثالث عشر: أَنْ يكون الوصف في أحدهما ثبوتياً والآخر عدمياً، فالأول أولىٰ للاتفاق .

الرابع عشر: أَنْ تكون العلّة في أحدهما بمعنى الباعث وفي الآخر بمعنىٰ الأمارة، فالأوّل أولىٰ.

☜

. . . .

☜ الخامس عشر: أَنْ تكون العلّة في أحدهما وصفاً منضبطاً والآخر وصفاً ظاهراً، فالأول أولى.

السادس عشر: أن تكون العلّة في أحدهما واحدة والأُخرىٰ مركبة، فالأول أولى.

السابع عشر: العلّة المطَّردة فقط أولى من العلّة المنعكسة فقط لما مرّ من اشتراط الاطراد في العلل دون الانعكاس.

الثامن عشر: أَنْ تكون علة أحد القياسين وصفاً جامعاً للحكمة مانعاً وعلة الأُخرى ليست كذلك، فالأوّل أولىٰ.

التاسع عشر: أَنْ تكون علة أحدهما مناسبة وعلة الآخر شبهية فما علته مناسبة أَولى، لزيادة غلبة الظن بها، والسبب في الأَولوية ما ذكرناه قلّة الخلاف فيه أو عدمه عند القايسين بخلاف الآخر.

العشرون: بأَنْ يكون المقصود من إحدىٰ العلتين الأُمور الخمسة الضرورية والمقصود من الأُخرى غيرها، فالأول أولىٰ لزيادة المصلحة فيه ولأجله لم تخل عنه شريعة من الشرائع.

الحادي والعشرون: أَنْ يكون المقصود من إحدى العلتين زيادة الحاجة فالمقصود من الأُخرى التحسين والتزيين، فالأول أولىٰ لتعلق الحاجة بها.

الثاني والعشرون: أَنْ يكون المقصود من إحدى العلتين التكميل للمصالح الضرورية والمقصود من الأُخرىٰ أصل الحاجة الزائدة، فالأول أولىٰ وإِنْ كان تابعاً والآخر أصلياً لأنّه اعطىٰ المكمل حكم الأصل الّذي يستند إليه فوجب في ☜

....

☜ شرب قليل الخمر ما وجب في شرب كثيره .

الثالث والعشرون: أَنْ يكون مقصود إحدى العلتين حفظ الدين من الأُمور الخمسة ومقصود الأُخرى إحدى الأربع، فالأول أولىٰ لأنَّ ثمرته نيل السعادة الأُخروية بخلاف الآخر، وقال آخرون بالعكس لأَنَّ حفظ النفس الّتي هي الأصل أولىٰ من حفظ الدين الّذي هو الفرع وأيضاً حفظ الدين حفظ حق الله [وحق الله على المساهلة] (١) وحفظ النفس حفظ حق الآدمي فيكون الثاني أولىٰ.

الرابع والعشرون: أَنْ يكون مقصود أحدهما حفظ النفس والآخر حفظ النسب، فالأوّل أولى لأنَّ حفظ النسب إنّما قُصد لأجل حفظ الولد حتّىٰ لا يختلط نسبه فيبقىٰ ضائعاً لا مربيّ له فليس مطلوباً لذاته .

الخامس والعشرون: أَنْ يكون المقصود من أحديهما حفظ النسب ومقصود الأُخرىٰ حفظ العقل، فالأول أولى لكونه عائداً إلى حفظ النفس.

السادس والعشرون: أَنْ يكون المقصود من أحديهما حفظ العقل ومقصود الأُخرىٰ حفظ المال، فالأول أولى.

السابع والعشرون: أَنْ تكون علة أحد الأصلين منقوضة قد ظهر في صورة نقضها ما يمكن إحالة النقض عليه إمّا من وجود مانع أو فوات شرط، وعلة الأُخرى منقوضة لم يظهر في صورة نقضها بذلك، فالأول أولىٰ لأنّها اغلب علىٰ الظن لأنَّ الخلاف في إبطال العلّة لانتقاضها في بعض الصور لأجل وجود مانع أو فوات شرط أقل من الخلاف في ابطالها لانتقاضها لا لذلك. ☞

---

١ . في نسخة «ج» فقط .

....

☞ الثامن والعشرون: أَنْ تكون علة أحد الأصلين ليس لها مزاحم في الأصل بخلاف الأُخرىٰ، فالأوّل أولىٰ لانّها أغلب على الظن وأقرب إلىٰ التعدية وبهذا ظهر أَنَّ ما يكون رجحانها على مزاحمها اكثر أولىٰ من الأُخرىٰ.

التاسع والعشرون: أَنْ تكون علة أحد القياسين تقتضي الثبوت والأُخرىٰ تقتضي النفي فالثانية أولىٰ لأَنَّ مقتضاها ثابت على تقدير رجحانها على الأول وعلى تقدير مساواتها، والأُولىٰ لا يتمّ مقتضاها إلّا على تقدير رجحانها وما يتمّ على تقديرين أكثر وجوداً مما يتمّ على تقدير واحد، والأكثرية في الوجود موجبة لغلبة الظن بالأولوية، قيل بل المثبتة أولىٰ لأَنَّ مقتضاها حكم شرعي بخلاف النافية.

الثلاثون: أَنْ تكون مناسبة إحدى العلتين أكثر من مناسبة الآخرى، فالأُولى أولىٰ لانّها افضىٰ إلى المقصود.

الحادي والثلاثون: أَنْ يكون علة أحد القياسين تتضمن مقصوداً يعم جميع المكلفين ومقصود الأُخرى مقصور على بعضهم، فالعامّة أولىٰ لعموم فائدتها.

قال: الفرع: يُرجَّح بالمشاركة في عين الحكم، وعين العلَّة، على الثلاثة، وعين أحدهما على الجنسين، وعين العلّة خاصَّة على عكسه، وبالقطع بها فيه، وبكون الفرع بالنَّصّ جملةً لا تفصيلاً. *

....

* **أقول**: الترجيحات العائدة إلى الفرع تقع من وجوه:

الأوّل: أَنْ يكون الفرع في أحد القياسين يشارك أصله في عين الحكم وعين العلّة، والآخر يشارك أصله في جنس الحكم وجنس العلّة أو جنس الحكم وعين العلّة أو في عين الحكم وجنس العلّة، فالأوّل أولى لأنّه أغلب على الظن في الاعتبار.

الثاني: أَنْ يكون الفرع مشاركاً للأصل في عين العلّة وجنس الحكم أو عين الحكم وجنس العلّة والآخر مشاركاً لأصله في جنس العلّة وجنس الحكم، فالأول أولى لما مرّ.

الثالث: أَنْ يكون الفرع في أحدهما قد شارك أصله في عين العلّة وجنس الحكم والآخر شارك أصله في عين الحكم وجنس العلّة، فالأوّل أولىٰ.

الرابع: أَنْ يكون ثبوت العلّة في أحد الفرعين مقطوعاً به وثبوتها في الآخر غير مقطوع فالأول أولىٰ.

الخامس: أَنْ يكون الفرع داخلاً تحت النص بالاجمال لا بالتفصيل والآخر غير داخل في النص، فالأوّل أولىٰ، وإنّما قيّدنا بالاجمال لأنّه لو دلّ عليه بالتفصيل لم يكن الحكم ثابتاً في الفرع بالقياس بل بالنص.

قال: المنقول والمعقول: يرجَّح الخاصُّ بمنطوقه، والخاصُّ لا بمنطوقه درجاتٌ، والترجيح فيه حيث لم يقع للناظر، والعامُّ مع القياس تقدَّم، وأمَّا الحدود السمعيَّة، فترجح بالألفاظ الصريحة على غيرها، ويكون المعرف أعرف، وبالذاتي على العرضي، وبعمومه على الآخر، لفائدته.

وقيل: بالعكس، للاتِّفاق عليه، وبموافقته النقل السمعي أو اللغوي، أو قربه، وبرجحان طريق اكتسابه، وبعمل «المدينة» أو الخلفاء الأربعة، أو العلماء، ولو واحداً، وبتقرير حكم الحظر وحكم النَّفي، وبدرء الحدّ، ويتركب من الترجيحات في المركبات، والحدود أُمور لا تنحصر، وفيما ذكر إرشاد لذلك. *

....

[تراجيح المنقول والمعقول]

* **أقول:** لما فرغ من الترجيحات في العقليات شرع في الترجيحات الواقعة بين المنقول والمعقول[1]، وهي تقع على وجهين:

أ. الخاصّ إذا دلّ بمنطوقه على الحكم فهو أولىٰ من القياس لقلة تطرق الخلل إليه بخلاف القياس، وأمّا إذا دل الخاصّ على الحكم لا بمنطوقه فله درجات منها ما هو ضعيف جدّاً، ومنها ما هو قوي جدّاً، وبين هاتين المرتبتين درجات متفاوتة في القوة والضعف غير محصورة لا يمكن الإشارة إليها، بل ذلك موكول إلى ☜

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٥ / ٣٦٣.

....

☜ الباحثين في آحاد الصور.

ب. النص العامّ يتقدّم على القياس الخاصّ، لأنَّ العموم أصل والقياس فرع، وقيل بالعكس لأنَّ العمل بالعامّ يقتضي إبطال الخاصّ الّذي هو القياس وليس كذلك في العكس، ومهما أمكن الجمع بين الدليلين كان أولىٰ.

وأمّا الترجيحات الواقعة في الحدود فتقع على وجوه، والحدود إمّا أَنْ تكون عقلية أو سمعية والنظر الآن إنّما هو في الثاني: إذ لا تعارض في الحدود العقلية بل في الظنية.

الأوّل: إذا كان أحد الحدّين مشتملاً على إلفاظ ظاهرة دالة على المطلوب من غير تجوز ولا اشتراك ولا نقل، كان أولىٰ من المخالف.

الثاني: المعرِّف إذا كان اعرف من الآخر كان التعريف به أولى و هذا التفاوت إنّمايقع في الرّسوم.

الثالث: التعريف بالذاتي أولى من التعريف بالعرضي لأن في الأول تحصيل معرفة حقيقة المحدود بخلاف الثاني .

الرابع: إذا كان أحد الحدين أعم من الآخر كان أولىٰ منه لتناوله محدود الآخر وزيادة فهو أكثر فائدة، وقال آخرون بل الأخص أولىٰ لأن مدلوله متفق عليه ومدلول الآخر من الزيادة مختلف فيه.

الخامس: أَنْ يكون أحد الحدّين موافقاً للنقل السمعي والآخر غيرُ موافق، فالأول أولى لأنّه أغلب على الظن.

السادس: أَنْ يكون أحدهما موافقاً للوضع اللغوي بخلاف الآخر أو ☜

....

☜ يكون أقرب إلى الاستعمال من الآخر فهو أولى، لأنّه أغلب على الظن.

السابع: أَنْ يكون طريق اكتساب أحدهما أرجح من طريق اكتساب الآخر فهوأولى لأنّه أغلب على الظن .

الثامن: أَنْ يكون أحدهما قد ذهب إلىٰ العمل به أهل المدينة أو الخلفاء أو العلماء ولو كان واحداً بخلاف الآخر، فالأول أولىٰ.

التاسع: أَنْ يكون أحدهما مقرر لحكم الحظر والآخر للأباحة أو يكون مقرراً للنفي والآخر للاثبات أو يكون أحدهما قد اشتمل على درأ الحد والآخر على ثبوته فالأوّل أولىٰ لموافقته للأصل .

وقد تركبت من هذه الترجيحات الواقعة في المركبات و في الحدود ترجيحات كثيرة لا تنحصر واصولها ما ذكرناه .

فهذا آخر ما أردنا إيراده على هذا الكتاب.

والحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على سيد المرسلين محمّد النبي وآله الطيبين الطاهرين[١] أجمعين . ☜

---

١ . وفي نسخة «ج» ورد ما يلي:
[تمت هذا، تم هذا الكتاب من تصنيفات العلّامة نهاية الفقهاء شيخ جمال الدين مطهر الحلّي عليه الرحمة والرضوان من جليل الرحمن في أُصول الفقه وصلى الله على محمد وآله المعصومين اجمعين والحمد لله رب العالمين فقد فرغت من هذه النسخة الشريفة في أشرف الأوقات يوم السبت قبل الظهر في غرّة الشهر المبارك رجب المرجب على يد العبد الضعيف النحيف الفقير المحتاج إلى رحمة الله تعالى وشفاعة نبينا محمد المصطفىٰ وعلى ☜

....

☜وكان آخر فراغه يوم السبت الثاني والعشرين من الشهر رجب سنة ٦٩٧ سبع وسبعين وستمائة.

***

وقد انتهىٰ من تحقيق الكتاب والتعليق عليه بفضل الله وكرمه
وعنايته العبد الفقير إلىٰ رحمة ربه، آ. مرداني پور
(أكرم النعماني) وباشراف من شيخي الأُستاذ
آية الله العظمى جعفر السبحاني في ليلة الثلاثاء
الثاني من ربيع الأوّل من عام ١٤٣٢ هـ.

نفعنا الله به يوم لا ينفع مال ولا بنون
إلّا من أتىٰ الله بقلب سليم،
والحمد لله أوّلاً وآخراً
وظاهراً وباطناً.

☜ المرتضىٰ والأئمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين].

وفي نسخة «ب» جاء ما يلي:

[وقع الفراغ من تحريره ضحوة الجمعة أواخر ربيع الآخر سنة أربع عشرة وسبعمائة ببلدة السلطانية حماها الله تعالى على يد أضعف عباد الله جسماً وأقواهم جرماً محمد بن محمود ملك الطبري تجاوز الله عن سيئاته وفرغ مصنفهُ من تسويده ليلة ثامن رمضان المبارك من سنة تسع وسبعين وستمائة والحمد لله وحده والصلاة على خير خلقه محمد وآله الطاهرين].

فهرس المحتويات